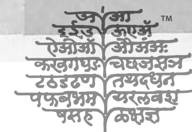
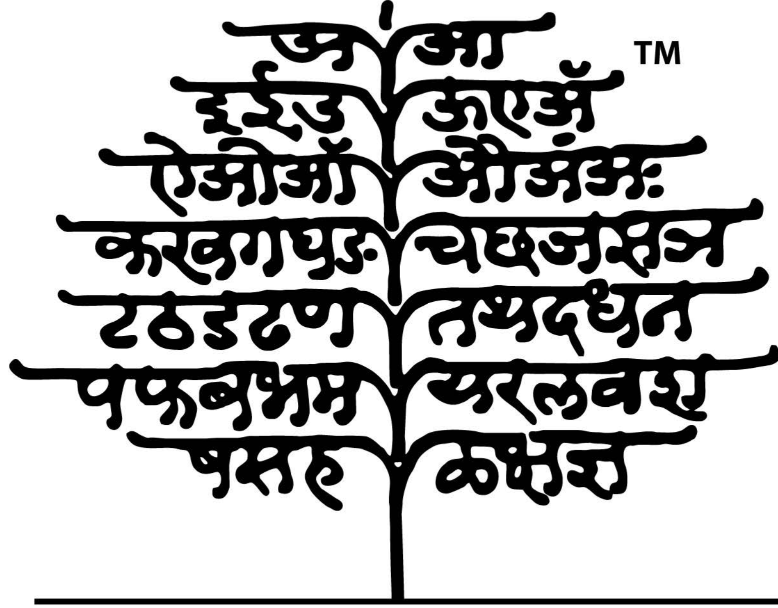
नवभारत

वर्ष ४९ । अंक ७-८ । एप्रिल-मे १९९६





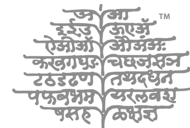
अनुक्रमणिका



मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

अनुक्रमणिका



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन

मराठी भाषा विभाग

राज्य मराठी विकास संस्था

एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,

धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६

संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

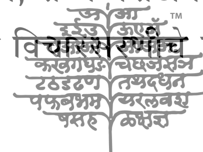
या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

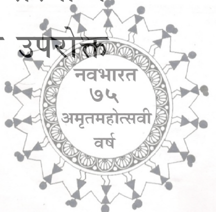
१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका





प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ४९ । अंक ७-८ । एप्रिल-मे १९९६
वैशाख-जेष्ठ, शके १९१८.
किंमत रु. २५/-
वार्षिक वर्गणी रु. १२०/-

*नवभारत*ची भूमिका*

मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारे महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणे, हे या मासिकाचे ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

ध्येयप्रवण व्यक्तींनी स्वोन्नतीच्या हेतुपूर्तीसाठी जे आपले सांस्कृतिक मूल्यमापन ठरविलेले असेल, उच्च वातावरणातील जो अभिजात अनुभव स्वतःच्या साधनेने संगृहीत केलेला असेल, त्याचे दिग्दर्शन हेच संस्कृतिपोषक वाङ्मय होऊ शकते, असा संचालक व संपादक-मंडळ यांचा विश्वास आहे.

या मासिकात येणाऱ्या लेखांत कोणत्याही विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतू नाही.

संचालक व संपादक-मंडळातील सर्व व्यक्ती यांचेही सर्व विषयांत मतैक्य आहे, असे नाही. मानवी जीवनविषयक व सांस्कृतिक मूल्यांसंबंधी सदृश अशा दृष्टिकोणानेच त्यांना एकत्र आणले आहे. तथापि प्रत्येकाचे व्यक्तिवैशिष्ट्य व विचारस्वातंत्र्य यांचा विनाश न होता विकास व्हावा या दृष्टीनेच त्यांचे सहकार्य राहील. प्रत्येक व्यक्ती आपल्या नावाने प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखाबद्दलच जबाबदार राहील.

मासिकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणात सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

---

* **नवभारत**, ऑक्टोबर, १९४७, वर्ष १ ले, अंक १ मधील के. शंकररावं देव यांच्या 'संचालकांचे मनोगत' मधून.

संपादकीय पत्रव्यवहारः
वसंत पळशीकर
कार्यकारी संपादक, *नवभारत* मासिक,
द्वाराः प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई - ४१२ ८०३ (जि. सातारा).

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहारः
श्री.ग. दीक्षित
व्यवस्थापक, *नवभारत* मासिक,
द्वाराः दी प्राज्ञ प्रेस, वाई - ४१२ ८०३ (जि. सातारा)





अनुक्रमणिका

लेखक-परिचय

- **मे.पुं. रेगे** : तत्त्वज्ञानाचे निवृत्त प्राध्यापक; संपादक, *नवभारत*; अध्यक्ष, प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई आणि मराठी विश्वकोश निर्मिती मंडळ, महाराष्ट्र शासन; *पाश्चात्त्य नीतिशास्त्राचा इतिहास*, *हिंदू धार्मिक परंपरा आणि सामाजिक परिवर्तन* इ. ग्रंथांचे कर्ते. **पत्ता** : प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई ४१२ ८०३ आणि 'रागिणी', साहित्य सहवास, वांद्रे (पूर्व), मुंबई ४०० ०५१.
- **नीलकंठ रथ** : ज्येष्ठ शेतकी अर्थशास्त्रज्ञ; गोखले अर्थशास्त्र संस्था, पुणे मधून दीर्घ सेवेनंतर निवृत्त; 'इंडियन स्कूल ऑफ पोलिटिकल इकॉनॉमी' या संस्थेत संशोधनकार्य. प्रा. वि.म. दांडेकर यांच्या समवेत '*पॉव्हर्टी इन इंडिया*' या सुविख्यात ग्रंथाचे लेखन. **पत्ता** : द्वारा इंडियन स्कूल ऑफ पॉलिटिकल इकॉनॉमी, सेनापती बापट रोड, पुणे ४११ ०५३.
- **रत्नाकर देवीदास हातेकर** : अर्थशास्त्राचे प्राध्यापक, किसन वीर महाविद्यालय, वाई. **पत्ता** : ३-ए, ग्रीन व्हॅली को-ऑप. सोसायटी, पांचगणी, जि. वाई ४१२ ८०५.
- **प्रमोद बियाणी** : प्राध्यापक, वाणिज्य शाखा, यशवंतराव चव्हाण महाराष्ट्र मुक्त विद्यापीठ, नाशिक. **पत्ता** : य.च.म. मुक्त विद्यापीठ, ज्ञान-गंगोत्री, गंगापूर धरणानजीक, नाशिक ४२२ ००५.
- **अम्लान दत्त** : अर्थशास्त्राचे व्यासंगी, निवृत्त प्राध्यापक व ज्येष्ठ विचारवंत; भूतपूर्व कुलगुरु, नॉर्थ बेंगॉल युनिव्हर्सिटी व विश्वभारती विश्वविद्यालय, शांतिनिकेतन; *द थर्ड मूव्हमेंट*, *द गांधीयन वे*; *बियाँड सोशलिझम* इ. ग्रंथांचे कर्ते. **पत्ता** : पूर्वपल्ली (उत्तर), शांतिनिकेतन, प. बंगाल.
- **वीणा आलासे** : मराठीच्या प्राध्यापिका, विश्वभारती विश्वविद्यालय, शांतिनिकेतन, प. बंगाल; मराठी व बंगाली भाषेमधून स्वतंत्र लेखन तसेच भाषांतराचे कार्य; 'गुलामगिरी' या महात्मा जोतिबा फुले यांच्या पुस्तिकेचे बंगालीत भाषांतर व त्यासाठी साहित्य अकादमीचे पारितोषिक. **पत्ता** : पूर्वपल्ली (उत्तर), शांतिनिकेतन, प. बंगाल.
- **वसंत पळशीकर** : विविध विषयांवर नियतकालिकांमधून मराठीतून लेखन; कार्यकारी संपादक, *नवभारत*. **पत्ता** : १५० गंगापुरी, वाई, ४१२ ८०३.
- **वा.म. कुलकर्णी** : संस्कृतचे भूतपूर्व प्राध्यापक, एल्फिन्स्टन महाविद्यालय, मुंबई; निवृत्त भाषा संचालक, भाषा संचालनालय, महाराष्ट्र राज्य; 'संस्कृत विद्ये'च्या क्षेत्रातील ज्येष्ठ पंडित व समीक्षक. **पत्ता** : ५, सुरुचि, दीक्षित रोड एक्स्टेन्शन, विलेपार्ले (पूर्व), मुंबई ४०० ०५७.
- **कुंदर दिवाण** : आचार्य विनोबा भावे यांच्याजवळ अध्ययन; ग्रामसेवा मंडळ, नालवाडी, वर्धा या संस्थेचे निवृत्त सेवक-कार्यकर्ते; संस्कृत-प्राकृत साहित्याचे व्यासंगी अभ्यासक व लेखक. **पत्ता** : २०१ मंगेश, जे-३, लक्ष्मीनगर, नागपूर ४४० ०२२.
- **अ.र. कुलकर्णी** : मराठी विश्वकोश प्रकल्पात मानव्यविद्या विभागातून संपादक म्हणून अलीकडेच निवृत्त; *नवभारत*च्या संपादनात अनेक वर्षे सहभाग. **पत्ता** : ऋतुराणी, २४१० क, सोनगीरवाडी, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा).
- **वेणू पळशीकर** : अर्थशास्त्राच्या निवृत्त प्राध्यापिका; मासानोबु फुकुओका-सान यांच्या प्रख्यात *वन स्ट्रॉ रेव्होल्यूशन* या ग्रंथाचे मराठी भाषांतर (*एका काडातून क्रांती*). **पत्ता** : १५०, गंगापुरी, वाई ४१२ ८०३.
- **देवदत्त दाभोलकर** : अर्थशास्त्राचे व्यासंगी, निवृत्त प्राध्यापक; भूतपूर्व कुलगुरु, पुणे विद्यापीठ व संचालक, इंडियन इन्स्टिट्यूट ऑफ एज्युकेशन, पुणे. **पत्ता** : शांतिनिकेतन, ४३ गुरुकृपा हाऊसिंग सोसायटी, गोडोली, सातारा.
- **रोहिणी तुकदेव** : मराठीच्या प्राध्यापिका. **पत्ता** : ५३९ गावभाग, जैन वस्तीजवळ, सांगली ४१६ ४१५.

अनुक्रमणिका

नवभारत

अ नु क्र म

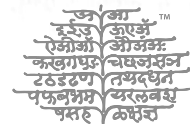
मराठी भाषा – स्थिती आणि भविष्य

मे.पुं. रेगे

बहुसंख्य मराठी माणसे आपापल्या प्रादेशिक बोली भाषेतून दैनंदिन व्यवहार पार पाडतात; ते लिखित संस्कृतीत – लिहिण्यावाचण्याच्या व्यवहारात – सहभागी नसतात ही वस्तुस्थिती आहे. त्यांची अस्मिता – आपण कोण आहोत ह्याविषयीची त्यांची जाणीव – त्यांच्या जातीवर आणि ज्या गावाचे ते परंपरेने रहिवासी असतील त्या गावावर आधारलेली असते. आपण मराठी भाषिक आहोत ही जाणीव व ह्याविषयीचा अभिमान अस्मितेचा प्रवळ घटक नसतो असे म्हणणे वावगे ठरणार नाही. ही जाणीव त्यांच्या अस्मितेत नसतेच असे नाही. संयुक्त महाराष्ट्राच्या आंदोलनाच्यावेळी ती उफाळून आली होती. पण सामान्यपणे ती क्षीण असते. उदा. मराठी माणूस मुंबईत परक्याशी पटकरून मराठी वळणाचे हिंदी बोलतो आणि समोरचा माणूस हिंदी भाषिक असेल तर आपले हिंदी ऐकून त्याला काय यातना होतील हा विचार तो करत नाही. ह्या प्रादेशिक बोली सामाजिक व्यवहारात मराठीच्या बोली आहेत यातही काही शंका नाही. मग भाषाशास्त्रज्ञ काही म्हणोत. मुकुंदराज-ज्ञानेश्वरांपासून निर्माण झालेल्या संतसाहित्याने ह्या बोली बोलणाऱ्या समुदायांना एकभाषिक – मराठी भाषिक – केले. सर्वांचा सामायिक वारसा असलेली मराठी भाषा रूढ केली, म्हणजे एक मध्यवर्ती प्रमाणभाषा विकसित केली. ज्ञानेश्वर, एकनाथ हे संतकवी पंडित होते, अध्यात्मिक दर्शने, साधनांचे प्रकार आणि वर्ग व जात यांच्या पलीकडे जाणारी नीती (साधारण धर्म) ह्या विषयीच्या अवाढव्य साहित्याचे ते अधिकारी होते आणि त्यांच्या आशयाचे सार मराठीत आणून त्यांनी लोकशिक्षण केले. पंडित परंपरा अखिल भारतीय होती, ब्राह्मणी होती आणि बऱ्याच प्रमाणात लोकजीवनापासून ती अलिप्त होती. ज्ञानेश्वर, एकनाथ इ. अपवादभूत होते. ह्या पंडित संतांनी वैष्णव धर्माचा – भेदाभेद भ्रम अमंगल मानणाऱ्या धर्माचा – पुरस्कार करून चातुर्वर्ण्याला आणि जातिभेदांना छेद देणाऱ्या सामाजिक समतेचाही प्रचार केला. ज्ञानेश्वरी हा ग्रंथ म्हणजे जागतिक वाङ्मयातील सर्वश्रेष्ठ तत्त्वज्ञानात्मक काव्य आहे ह्या म्हणण्यात अतिशयोक्ती नाही. संतांनी जे वैचारिक व भावनिक वातावरण स्थिर केले, त्याने सबंध मराठी समाजात चलनवलन सुरू झाले आणि मराठी जाणिवेचे आणि आचरणाचे उन्नयन झाले. ही आपली सामायिक परंपरा अत्यंत उज्ज्वल आहे.

पण ह्या परंपरेतील उणिवा, तिचा एकांगीपणा ह्या गोष्टीही ध्यानात घेतल्या पाहिजेत. तिचा आशय मुख्यत्वेकरून अध्यात्मिक-नैतिक ह्या स्वरूपाचा होता. अध्यात्मिक साधनेशी सुसंगत रीतीने, तिची पूर्वतयारी म्हणून लौकिक (ऐहिक) जीवन कसे जगावे ह्याविषयीचा बहुमोल उपदेश अर्थात ह्या परंपरेत साठविलेला आहे. पण ऐहिक जीवनातील आशा-आकांक्षा, समस्या, यश-अपयश ह्यांचे स्वायत्त प्रतिबिंब तिच्यात उमटलेले नाही. भारतीय संकल्पनांचा उपयोग करून त्याला असे म्हणता येईल की, धर्म, अर्थ, काम आणि मोक्ष ह्या चार पुरुषार्थांतील धर्म आणि मोक्ष ह्या पुरुषार्थांचे प्रतिबिंब ह्या साहित्यात पडले आहे; तसे काम आणि अर्थ ह्यांचे पडलेले नाही. उदा. मराठी भाषिकांच्या प्रदेशातील नैसर्गिक परिसराचा – वनस्पती, प्राणी, फुले, नद्या, डोंगर, पर्वत ह्यांचा – उत्सव त्यात साजरा करण्यात आलेला नाही. असा साजरा केलेला उत्सव, कौतुक काम ह्या पुरुषार्थाखाली येईल. प्राचीन किंवा समकालीन ऐतिहासिक पुरुषांचे पराक्रम किंवा सामान्य माणसांनी त्यांचे अनुयायी म्हणून किंवा स्वतंत्रपणे केलेली असामान्य कृत्ये, राजकीय घडामोडी व त्यांच्या पार्श्वभूमीवर लोकांच्या राहणीत, मनोवृत्तीत झालेली स्थित्यंतरे ह्या साहित्यात चित्रित झालेली नाहीत. (पोवाडे आणि बखरी आहेत, पण साहित्याच्या मध्यवर्ती परंपरेत त्यांना अर्थपूर्ण स्थान नाही.) उदा. पाहा की शिवाजीच्या मृत्यूनंतर औरंगजेबाने महाराष्ट्रावर केलेल्या स्वारीच्या वेळी एका राजाचा वध झाला असताना, नंतरचा राजा राज्याबाहेरून सूत्रे चालवीत असताना ठिकठिकाणचे सरदार आणि त्यांचे सैनिक इमानाने शत्रूशी लढत राहिले. जगाच्या इतिहासात जी थोडी खरीखुरी लोकयुद्धे झाली आहेत त्यांतील हे एक महत्त्वाचे लोकयुद्ध होते. बलाढ्य शत्रूशी असे झुंजत असताना सर्वसामान्य लोकांच्या आणि त्यांच्या लष्करी, सामाजिक नेत्यांच्या प्रेरणा काय होत्या, ते कशाचे रक्षण करीत

* मार्च १९९६ मध्ये भरलेल्या मुंबई महानगर साहित्य संमेलनाच्या अध्यक्षपदावरून दिलेले भाषण.





अनुक्रमणिका

होते आणि ज्यांचे रक्षण ते प्राणपणाने करीत होते त्याचे इतके महत्त्व त्यांना का होते? ह्या प्रश्नांशी संबंधित साहित्य मराठी साहित्याच्या मध्यवर्ती परंपरेत समाविष्ट नाही. शिवाजीने जी मानसिक क्रांती घडवून आणली तिचे यथार्थ प्रतिबिंब मराठी साहित्यात उमटलेले नाही.

ह्याचा एक अर्थ असा की, आपले – भारतीयांचे – जे अभिजात साहित्य होते – म्हणजे संस्कृत आणि प्राकृत साहित्य – त्याच्याशी असलेली आपली नाळ बऱ्याच अंशी तुटलेली होती. हा आपला वारसा राहिलेला नव्हता. ही काहीशी चमत्कारिक गोष्ट होती. कारण महाराष्ट्रीय (ब्राह्मण) पंडितांत संस्कृत भाषेच्या, साहित्याच्या, दर्शनांच्या अध्ययन-अध्यापनाची परंपरा अव्याहतपणे चालू होती. संस्कृत भाषेच्या अध्ययनाची पूर्वतयारी झाल्यानंतर विद्यार्थ्यांचा पहिला परिचय रघुवंशाशी (त्याच्या दुसऱ्या सर्गाशी) होत असे. रघुवंश, मेघदूत ही पूर्णपणे लौकिक 'सेक्युलर' काव्ये आहेत. त्यांच्यापासून प्रेरणा घेतलेली स्वतंत्र काव्ये तर सोडाच पण त्यांचे मराठी अनुवादही झालेले नाहीत. भास, कालिदास, भवभूती ह्यांच्या नाटकांपासून स्फूर्ती घेतलेली पौराणिक किंवा लौकिक विषयसूत्रांवर (थीम्स) नाटके लिहिण्यात आली नाहीत. रेनेसान्सच्या काळी अभिजात ग्रीक साहित्याशी आधुनिक युरोपीय जनसमूहांचा परिचय झाला. मध्यंतरात हा परिचय तुटला होता. ग्रीक साहित्यातून ज्या प्रेरणा आधुनिकांना लाभल्या त्यांच्या आविष्कारातून आधुनिक युरोपीय भाषांतील साहित्यांची जडणघडण झाली. अभिजात ग्रीक साहित्यकृती मॉडेल्स म्हणून स्वीकारण्यात आल्या. (अर्थात त्यांचे केवळ अनुकरण झाले असे मला म्हणायचे नाही.) भारतीय संदर्भात संस्कृत साहित्याचा परिचय असा कधी तुटला नव्हता. पण अभिजात संस्कृत साहित्य – रामायण, महाभारत ही आर्ष काव्ये आणि नंतरच्या महाकाव्य – नाटके इ. साहित्यकृती, त्यांच्या भोवती रचण्यात आलेले साहित्यशास्त्र – मराठीत कधी अवतरलेच नाही. ही पंडितांनी केलेली कुचराई होती. पण तिची सामाजिक-सांस्कृतिक कारणे असणार. मराठी साहित्याचे आणि संस्कृत-प्राकृत साहित्याचे नाते कधी जुळून आले नाही. संस्कृत साहित्याचा वारसा आधुनिक काळात पुन्हा कमवावा लागला.

ह्याच परिस्थितीचे दुसरे अंग असे की, विवेचक गद्य – साधकबाधक युक्तिवाद मांडणारे, पुराव्याची छाननी करून त्यापासून तर्कशुद्ध निष्कर्ष काढणारे अशा युक्तिवादांचे परीक्षण करणारे गद्य – मराठीत विकसित झाले नाही. अशा गद्याचे उत्कृष्ट नमुने संस्कृतात होते. शंकराचार्य, धर्मकीर्ती, वाचस्पतिमिश्र आणि त्यानंतरचे, नव्यन्यायाची सूक्ष्म, काटेकोर परिभाषा वापरणारे जगदीश, गदाधर इत्यादिकांच्या लिखाणात असे नमुने आढळतील. पण हा वारसाही मराठीत अवतरला नाही. ह्या संदर्भात आधुनिक भारतीयांत संस्कृत दर्शनांविषयी आढळून येणारा एक गैरसमज दूर केला पाहिजे.

पारंपरिक संस्कृत विद्येमध्ये फक्त घोकंपट्टी आणि पोपटपंची असते, काही ग्रंथ पाठ करणे आणि वेळीअवेळी त्यांतील उद्धरणे बिनचूकपणे सादर करणे एवढीच विद्या पारंपरिक पंडितांनी कमावलेली असते अशी अनेकांची समजूत आहे. हा भयानक गैरसमज आहे. वैदिक पंडित वेद फक्त मुखोद्गत करायला आणि त्यांचे बिनचूक पठण करायला शिकतात; ते जे म्हणतात त्याचा अर्थ त्यांना माहीत असतोच असे नाही, हे खरे आहे. पण व्याकरण, साहित्यशास्त्र, न्याय-वैशेषिक इ. दर्शने ह्यांच्या अध्ययन-अध्यापनाच्या परंपरेचे स्वरूप पूर्णपणे वेगळे आहे. तार्किक विचार हे ह्या शाखांच्या मांडणीचे व विकासाचे प्रमुख माध्यम आहे. प्रतिपक्षाचे (पूर्वपक्षाचे) युक्तिवाद सहानुभूतीने आणि नेमकेपणे मांडले जातात आणि त्यांचे सूक्ष्मपणे तार्किक परीक्षण करून खंडन केले जाते. स्वतःच्या मतांच्या समर्थनासाठीही प्रथमदर्शनी तरी निर्दोष वाटतील असे युक्तिवाद पुढे केले जातात. ह्या दार्शनिक साहित्यातील अनेक ग्रंथ आर्ष सूत्रांवरील भाष्ये, भाष्यांवरील वार्तिक अशा स्वरूपाचे असतात ही गोष्ट, हा गैरसमज दृढ होण्याचे एक कारण असावे. पण हा एक आभास आहे. भाष्यकार मूळ ग्रंथातील वचनांना अभिप्रेत असलेली पण स्पष्टपणे मांडण्यात न आलेली अनेक विधाने उलगडून दाखवितो; त्यांच्यावरील संभाव्य आक्षेपांचे निराकरण करून त्यांचे समर्थन करतो. भाष्यग्रंथांत मूळ ग्रंथांतील वचनांच्या संदर्भात स्वतंत्र तार्किक विचाराला खूपच अवसर असतो. ज्यांना प्रकरणग्रंथ म्हणतात त्यांच्यात दार्शनिक सिद्धान्तांचा स्वतंत्रपणे ऊहापोह करण्यात आलेला असतो. 'एखाद्या प्रसिद्ध विद्वानाने एखादा सिद्धान्त मांडला एवढ्यावरूनच तो सत्य ठरत नाही, तर्काच्या कसोटीला तो उतरावा लागतो' ह्या आशयाचे गदाधरभट्टांचे वचन प्रसिद्ध आहे.

जाता जाता आणखी एक गैरसमज दूर केला पाहिजे. तो असा की, पाश्चात्त्य दार्शनिक परंपरेत प्रत्येक तत्त्ववेत्ता आपली मते स्वतंत्रपणे मांडतो, ती त्याची वैयक्तिक मते असतात, पण भारतीय परंपरेत मूळ ग्रंथांवर भाष्ये करणारे भाष्यकार तेवढे उदयाला आले आहेत हा गैरसमज. ॲरिस्टॉटलनंतर त्याच्या ग्रंथांवर भाष्ये रचण्यात आली, ह्या भाष्यांवर भाष्ये रचण्यात आली आणि ही समृद्ध परंपरा मध्ययुगाच्या अंतापर्यंत टिकून होती. उदा. गॅलीलियोने गतीच्या स्वरूपाविषयी जो नवीन विचार

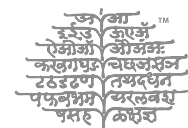
मांडला, त्याची प्रसादचिन्हे ॲरिस्टॉटलच्या फिजिक्सवर रचण्यात आलेल्या अनेक भाष्यांत आढळतात.

भारतीयांचा दार्शनिक वारसा मराठीत उतरला नाही ही ब्राह्मण पंडितांची दुसरी कुचराई होती. ज्ञानेश्वर-एकनाथांनी संस्कृतातील अध्यात्म आणि नैतिक तत्त्वे मराठीत आणली. ज्या वैष्णवधर्माचा त्यांनी प्रचार केला, त्यातून लौकिक जीवनाला अभिमुख अशी वृत्ती आणि चातुर्वर्ण्य आणि जातिव्यवस्था यांना छेद देणारी अध्यात्मधिष्ठित सामाजिक समता ह्यांचा प्रसार समाजात झाला हे आपण पाहिले. पण व्याकरण, ज्योतिष, साहित्यशास्त्र, शिल्पशास्त्र, आयुर्वेद, सांख्य, न्याय इ. दर्शने, चवदा विद्या आणि चौसष्ट कला ह्यांना मराठीत स्थान लाभले नाही. युरोपात मध्ययुगाच्या अखेरपर्यंत लॅटिन ही पश्चिम युरोपची (ख्रिश्चन्डम्) सांस्कृतिक व्यवहाराची भाषा होती. रेनेसान्सनंतर आधुनिक युरोपीय भाषांनी – इटालिअन, फ्रेंच, इंग्लिश, स्पॅनिश व कालान्तराने जर्मन ह्या भाषांनी – तिची जागा घेतली. न्यूटनने आपला प्रसिद्ध ग्रंथ लॅटिनमध्ये लिहिला. देकार्तने आपले क्रांतिकारक लिखाण लॅटिन (व काही अंशी फ्रेंच) ह्या भाषांत केले. पण १७ व्या शतकाच्या मध्यापासून आधुनिक युरोपीय भाषा सर्व प्रकारच्या ज्ञानाच्या माध्यम म्हणून स्थिरावल्या. ह्या स्वरूपाचे स्थित्यंतर भारतात घडून आले नाही. अखिल भारताची उच्च विद्येच्या क्षेत्रातील संपर्कभाषा हे संस्कृतचे पूर्वापार चालत आलेले स्थान ढळण्याचे कारण नव्हते. पण मराठी, बंगाली इ. आधुनिक भारतीय भाषा उच्च बौद्धिक व्यवहाराचे माध्यम म्हणून विकसित होऊ शकल्या असत्या.

फ्रेंच, इंग्रजी इ. आधुनिक युरोपीय भाषा सर्व ज्ञानविषयक व्यवहाराचे माध्यम म्हणून स्थिरावल्यावर ह्या प्रत्येक भाषेत प्रसिद्ध होणाऱ्या महत्त्वाच्या ग्रंथांचे अन्य युरोपीय भाषांत पद्धतशीरपणे भाषांतर करण्याचा उपक्रम युरोपात सुरू झाला. त्यामुळे नवीन ज्ञान व्यक्त करण्याचे माध्यम म्हणून लॅटिन ही सामायिक भाषा जरी लुप्त झाली तरी महत्त्वाच्या ग्रंथांचा अभिप्रेत वाचकवर्ग अखिल युरोपीय राहिला. मराठी इ. आधुनिक भारतीय भाषांनी ज्ञानभाषा म्हणून संस्कृतची जागा घेतल्यानंतर भाषांतराद्वारा भारतीय वाचकवर्गाची एकता टिकवून धरता आली असती. सुशिक्षित युरोपीय सामान्यपणे बहुभाषिक असतात. सुशिक्षित भारतीयांना भारतीय भाषांच्या संदर्भात बहुभाषिक व्हावे लागले असते.

पण हे घडले नाही. ह्याचे एक संभाव्य कारण असे की, संस्कृत बौद्धिक परंपराच अवनत झाली होती. मराठीत अवतरलेले साहित्य धर्म आणि मोक्ष ह्या दोन पुरुषार्थांवरच केंद्रित झाले होते हे आपण पाहिले. ही गोष्ट संस्कृत बौद्धिक परंपरेच्या बाबतीतही बऱ्याच प्रमाणात खरी होती. सर्व दर्शने ही मोक्षशास्त्रे आहेत. कामशास्त्र आणि अर्थशास्त्र ह्यांची परंपरा बव्हंशी लुप्त झाली होती. कौटिलीय अर्थशास्त्राचा पुनरुद्धार विसाव्या शतकात करावा लागला. आपण असा प्रश्न विचारू शकू : संस्कृतात शिल्पशास्त्राची परंपरा आहे. शिल्पशास्त्रात नगररचनाशास्त्र अंतर्भूत आहे. महाराष्ट्रातील जुन्या खेड्यांची, गावांची, नगरांची रचना आणि हे पारंपरिक नगरचनाशास्त्र यांचा काय संबंध आहे? महाराष्ट्रातले गवंडी, सुतार, पाथरवट, लोहार इ. कारागिरांपर्यंत शिल्पशास्त्राची तत्त्वे पोहोचत होती का? कोणत्या स्वरूपात, कोणत्या माध्यमांद्वारा पोहोचत होती?

एक स्वप्नरंजन करूया. समजा, १८ व्या शतकाच्या प्रारंभी इंग्रजांची एकंदर कार्यपद्धती पाहता आणि उद्दिष्टे हेरून महाराष्ट्रातले काही कारभारी खडबडून जागे झाले असते, ह्या लोकांचे बळ त्यांच्या शस्त्रास्त्रविषयक आणि इतर तंत्रज्ञानात, तसेच त्यांच्या वेगळ्या प्रतीच्या सामाजिक संघटनेत आहे ह्याचा साक्षात्कार त्यांना झाला असता आणि ह्या विद्या हस्तगत करण्याचा चंग त्यांनी बांधला असता तर कोणते नेटिव्ह हे पाश्चात्त्य गुरूंचे शिष्य बनले असते? एकतर आपले शूद्र कारागीर त्यांचे शिष्य झाले असते आणि युरोपमध्ये विकसित झालेले तंत्रज्ञान, अभियांत्रिकी इ. त्यांनी आत्मसात केली असती. ह्यातून ह्या विविध प्रकारच्या कारागिरांशी संबंधित असलेली मराठी शब्दकळा शिष्ट भाषेत स्थिरपणे प्रविष्ट झाली असती, तिचे अर्थ काही प्रमाणात बदलले असते, नवीन परिभाषेची भर तिच्यात पडली असती. ह्या नवीन प्रकारच्या तंत्रज्ञानाचा आणि पारंपरिक शिल्पशास्त्राचा सांधा जुळला असता. कारण अध्ययनाची पद्धती आता केवळ मौखिक, वडिलधाऱ्यांच्या हाताखाली शिकून तरबेज होणे ह्या स्वरूपाची राहिली नसती. अध्ययनाला आधारभूत असे ग्रंथ निर्माण झाले असते. ब्राह्मण शास्त्री-पंडित हे पाश्चात्त्य अध्यापकांचे दुसऱ्या प्रकारचे विद्यार्थी ठरले असते. आपले सोवळे सांभाळत ते काय शिकले असते? मी फार विस्तार करीत नाही, पण वानगीदाखल एक-दोन ज्ञानशाखांचा निर्देश करूया. न्यायदर्शन हे आजच्या काळापर्यंत विकसित होत आलेले दर्शन आहे. न्यायातील अनुमानाची संकल्पना आणि ॲरिस्टॉटल प्रणीत अनुमानाची संकल्पना ह्यात काही साम्य आहे पण बराच भेद आहे. ॲरिस्टॉटलप्रणीत संकल्पना अधिक प्रगत व संपन्न आहे ह्यात शंका नाही. तसेच वैशेषिकांचा परमाणुवाद आणि डाल्टन-बेर्झेलिअसचा वैज्ञानिक परमाणुवाद ह्यांच्यात महत्त्वाचा भेद होता. ॲरिस्टॉटलचे युरोपीय अनुयायी आणि नैयायिक त्याचप्रमाणे





वैशेषिक व पाश्चात्त्य परमाणुवादी ह्यात बौद्धिक झटापटी झाल्या असत्या. आपल्या वैशेषिकांनी हार मान्य केली असती कारण भौतिक वस्तूंच्या घडणीविषयी ज्या स्वरूपाचे प्रश्न वैज्ञानिक परमाणुवाद विचारू शकतो, त्यांची उत्तरे देऊ शकतो आणि ह्या उत्तरांची प्रचिती निरीक्षणांच्या साहाय्याने घेता येते तसे प्रश्न वैशेषिक परमाणुवाद उपस्थित करीतच नाही. वैज्ञानिक परमाणुवादाचा श्रेष्ठपणा मान्य करण्यासाठी आवश्यक असलेला मनाचा मोकळेपणा आणि औदार्य पंडितांच्या ठिकाणी होते. 'म्लेंच्छा हि यवनाः तेषु सम्यक् शास्त्रम् इदं स्थितम्। ऋषिवत् तेऽपि पूज्यन्ते ....' अशी त्यांची वृत्ती होती. त्यांचे परस्परांशी जे वाद होत त्याच्यातही हा बौद्धिक मोकळेपणा, ऋजुता, तार्किक शिस्त आढळून येत असे. ज्योतिषशास्त्रात क्रांती झाली असती. ह्या शास्त्राशी न्यूटनपासून भौतिकी आणि उच्च गणित निगडित होते. हे सर्व ज्ञान काही प्रमाणात संस्कृतमधून आणि बऱ्याच प्रमाणात मराठीतून मांडण्यात आले असते. भारतीय बौद्धिक परंपरेत एक आमूलाग्र क्रांती झाली असती. पण परंपरेत परिवर्तन होणे म्हणजे सातत्य टिकून राहणे. युरोपात मध्ययुगीन स्कोलॅस्टिक तत्त्वज्ञान आणि आधुनिक विचार ह्याच्यात ज्या स्वरूपाच्या बौद्धिक झटापटी झाल्या तशा पारंपरिक भारतीय तर्कशास्त्र आणि तत्त्वज्ञान एका बाजूला आणि आधुनिक पाश्चात्त्य ज्ञान दुसऱ्या बाजूला अशा झटापटी झाल्या असत्या.

आणखी एक गोष्ट झाली असती. पाश्चात्त्य गुरूंच्या माध्यमांद्वारा ब्राह्मण पंडित आणि शूद्र कारागीर ह्यांच्यात सांधा जुळून आला असता. मौखिक परंपरेतून लिखित परंपरेत प्रविष्ट झाल्यामुळे शूद्र बोलके झाले असते. म्हणजे आत्माविष्काराचे माध्यम म्हणूनही मराठी गद्य विकसित झाले असते. भारतीय दर्शनांच्या तोडीची दर्शने आधुनिक पाश्चात्त्य वैचारिक परंपरेत आहेत. शिवाय ही दर्शने राज्यशास्त्र, अर्थशास्त्र, कायदेशास्त्र इ. सामाजिक शास्त्रांशी निगडित आहेत. उदा. लॉकचे तत्त्वज्ञान आणि राज्यशास्त्र, उपयुक्ततावादी तत्त्वज्ञान आणि अर्थशास्त्र. आधुनिक ज्ञानाचा स्फोट मराठीत झाला असता. ह्या ज्ञानाशी एक प्रकारची संवेदनशीलताही निगडित आहे. व्यक्तीला प्राधान्य देणारी, तिच्या भावभावनांचे स्वयंभू मूल्य ओळखणारी, तिचे निसर्गाशी असणारे नाते जपणारी अशी. थोडक्यात व्यक्तीच्या आत्माविष्कारावर आधारलेले आधुनिक वळणाचे साहित्यही मराठीत अवतरले असते. संस्कृत साहित्यशास्त्रातही परिवर्तन झाले असते. अभिजात संस्कृत लौकिक साहित्यकृतींचा जीर्णोद्धार झाला असता. आधुनिक युरोपीय साहित्यातील अभिजात ग्रंथ – शेक्सपिअरच्या नाट्यकृती इ. –, प्राचीन युरोपीय साहित्यातील ग्रीक-लॅटिन महाकाव्ये, नाटके इ. मॉडेल्स म्हणून उपलब्ध झाली असती. ह्या सर्वांतून एक संपन्न रसायन तयार झाले असते आणि त्याने मराठी साहित्याचे पोषण केले असते.

पण इतिहास असा घडला नाही. भारतीय बौद्धिक परंपरा आणि पारंपरिक कारागिरी ह्यांना आधुनिक ज्ञान-तंत्रज्ञानाच्या रिंगणात प्रवेश मिळाला नाही. आपण होऊन एका परक्या, संपन्न बौद्धिक परंपरेशी संवाद साधावा ह्यासाठी आवश्यक असलेले चैतन्य भारतीय बौद्धिक परंपरेत त्या काळी नव्हते. ती आत्ममग्न, आत्मतुष्ट होती. पारंपरिक भारतीय कारागिरीचाही पाश्चात्त्य विज्ञान-तंत्रज्ञानाशी सांधा जुळला नाही. आधुनिक पाश्चात्त्य ज्ञान आत्मसात करणे भारतीय पुनरुत्थानासाठी आवश्यक आहे हे सत्य आपल्या धुरिणांना उत्कटपणे जाणवत होते. ब्रिटिश राज्यकर्त्यांतील सत्प्रवृत्त व्यक्तींनाही भारताच्या दृष्टीने ते इष्ट वाटत होते. ह्यापासून निष्कर्ष काढण्यात आला तो असा की, भारतीय बौद्धिक परंपरा गतार्थ झाली आहे, तिचा केवळ ऐतिहासिक दृष्टीने अभ्यास करता येईल; पण तिच्यात परिवर्तन घडवून आणता येणार नाही. ती बाजूला सारली पाहिजे आणि भारतीयांनी नव्याने आधुनिक पाश्चात्त्य आचार्यांकडून प्राथमिक धडे घ्यायला सुरुवात केली पाहिजे. हा कार्यक्रम मान्य झाला किंवा लादला गेला. आधुनिक पाश्चात्त्य साहित्य, इतिहास, अर्थशास्त्र इ. विषय शिकवणारी विद्यापीठे स्थापन झाली आणि इंग्रजी हे ह्या शिक्षणाचे माध्यम बनले.

पुढचा इतिहास बराचसा परिचित असल्यामुळे मी तपशिलात शिरत नाही. विद्यापीठातून शिकलेल्या न्या. रानडे इत्यादी ग्राज्येटांनी आणि त्यांच्याही अगोदर इंग्रजी शिकून आधुनिक समाजशास्त्रे, इतिहास इत्यादींचे ज्ञान संपादन केलेल्या लोकहितवादी इ. मंडळींनी हे नवीन ज्ञान मराठीतून लोकांपर्यंत पोचविण्याची धडपड केली आणि सामाजिक स्थित्यंतराला चालना देणारे बौद्धिक आणि भावनिक वातावरण महाराष्ट्रात बऱ्याच प्रमाणात निर्माण केले. मराठीत विवेचक गद्य अवतरले. एक उल्लेखनीय बदल झाला तो असा की, भारतीय सुशिक्षित प्रथमच स्वतःच्या संस्कृतीकडे ऐतिहासिक दृष्टीने पाहू लागले. आपल्या प्राचीन सांस्कृतिक वारशावर त्यांनी हक्क सांगितला. आधुनिक युरोपियन ग्रीक आणि लॅटिन भाषांना आपल्या सांस्कृतिक अस्मितेत स्थान देतात ते स्थान ते संस्कृतला देऊ लागले. संस्कृत ग्रंथांची – उदा. शंकराचार्यांची भाष्ये – प्रथमच मराठीत, गद्यात भाषांतरे होऊ लागली.

पण ह्या साऱ्या कार्यात एक प्रकारचा अपुरेपणा, कच्चेपणा होता. मराठी प्रबोधनाच्या ह्या युगाचे चार प्रातिनिधिक अध्वर्यू

मानता येतील. जोतिबा फुले, म.गो. रानडे, आगरकर आणि टिळक. जोतिबांनी व्यक्तीच्या समान नैसर्गिक अधिकारांवर आधारलेल्या सामाजिक समतेचा पुरस्कार केला आणि 'निर्मिक' ह्या संकल्पनेद्वारा 'थिइझम'चे तत्त्वज्ञान लोकांपुढे मांडले. ह्या सिद्धान्तात सवंध भारतीय सामाजिक, नैतिक, धार्मिक परंपरेचा धिक्कार अभिप्रेत होता आणि मानवी समता, सामाजिक न्याय, व्यक्तीचे हक्क ह्या मूल्यांवर आधारलेल्या वेगळ्या प्रकारची सामाजिक रचना प्रस्थापित करण्याचे आवाहन होते. आता ह्या भूमिकेमागे नैसर्गिक कायदा (नॅचरल लॉ), लॉ प्रणीत नैसर्गिक हक्क, काही प्रमाणात उपयुक्ततावादी नीती इ. संकल्पना होत्या. युरोपीय नैतिक-सामाजिक तत्त्वज्ञानाच्या परंपरेत स्टोइक तत्त्वज्ञानाच्या कालखंडापर्यंत (सुमारे इ.स. दुसऱ्या शतकापर्यंत) ह्या संकल्पनांची पाळेमुळे शोधता येतात. ज्या वैचारिक मंथनातून ह्या संकल्पनांचा उदय झाला, त्यांना रेखीव, आग्रही रूप प्राप्त झाले त्याचे प्रतिबिंब मराठी वैचारिक साहित्यात उमटलेच नाही. उदा. टॉमस हॉब्जचे सामाजिक, राजकीय तत्त्वज्ञान व्यक्तीच्या नैसर्गिक हक्कांची संकल्पना नाकारते. राज्यसंस्थेच्या अंगी केवल, अमर्यादित सार्वभौमत्व असते ही हॉब्जप्रणीत संकल्पना आणि व्यक्तीच्या नैसर्गिक अधिकारांची अनुल्लंघ्य मर्यादा ह्या सार्वभौमत्वाला असते हे लॉकप्रणीत उदारमतवादी तत्त्व, ह्यांत झालेल्या सैद्धान्तिक झटापटी मराठीत उपेक्षित राहिल्या. एक साधा प्रश्न घ्या. प्रत्येक व्यक्तीला अमूक अमूक नैसर्गिक हक्क असतात, हे विधान सत्य आहे हे आपल्याला कसे कळते? ऐंद्रिय निरीक्षणाने हे कळू शकत नाही. भूमितीतील एखादे मूलप्रमेय (ॲक्शम) प्रमाण आहे हे आपल्याला जसे कळते तसेच व्यक्तीला अमूक अमूक नैसर्गिक हक्क असतात ह्या विधानाची सत्यता आपल्याला कळते का? म्हणजे मानवी बुद्धीची घडणच अशी आहे का की कित्येक विधाने प्रमाण आहेत असे साक्षात आकलन तिला होते? ही कोणती विधाने? इतर विधानांच्या सत्यतेचे आकलन कसे होते? मानवी ज्ञानाचे प्रकार तरी किती आहेत? त्यांचा परस्परसंबंध काय आहे? हे तत्त्वज्ञानात्मक प्रश्न आहेत आणि जोतिबांच्या भूमिकेशी ते निगडित आहेत. रानडे, आगरकर, टिळक यांनी स्वीकारलेल्या भूमिकांविषयीही असेच म्हणता येईल. *गीतारहस्या*विषयी फार आदराच्या आणि कौतुकाच्या भावना महाराष्ट्रात आणि देशाच्या अन्य भागांतही आहेत. मानवी नीतीच्या स्वरूपाविषयीच्या पाश्चात्त्य आणि भारतीय उपपत्तींचे परीक्षण टिळक ह्या ग्रंथात करतात. आधुनिक पाश्चात्त्य सुखवाद (हीडनिझम) आणि उपयुक्ततावाद ह्या उपपत्तींना ते आधिभौतिक उपपत्ती म्हणतात आणि त्यांचे समीक्षण करून त्या कशा अपुऱ्या आणि सदोष आहेत हे दाखवायचा प्रयत्न करतात. *गीतारहस्या*चा एवढा दबदबा आहे पण टिळकांनी केलेल्या ह्या समीक्षणाची कुणीही सविस्तर चिकित्सा केल्याचे माझ्या पाहाण्यात नाही. *गीते*ने प्रतिपादन केलेल्या नीतीचे वर्णन ते आध्यात्मिक वळणाची नैतिक उपपत्ती असे करतात आणि तिचे समर्थन करताना कांट, ग्रीन इ. पाश्चात्त्य तत्त्ववेत्त्यांच्या भूमिकांचा आणि युक्तिवादांचा आधार घेतात. पण ही कोण मंडळी आहे, त्यांचे सिद्धान्त काय आहेत आणि त्यांचे समर्थन त्यांनी कसे केले आहे ह्याविषयीचे साहित्य *गीतारहस्या*ला प्रतिष्ठा प्राप्त झाल्यानंतरही मराठीत फारसे अवतरले नाही. आगरकरांनी सामान्यपणे स्पेन्सर, कोंत इत्यादींचे तत्त्वज्ञान स्वीकारले आणि रूढ प्रथांवर आधारलेल्या सामाजिक नीतीच्या जागी विवेकशील (रॅशनल) नीती रुजवायचा प्रयत्न केला. पण ही नीतीची संकल्पना ज्या तत्त्वज्ञानावर आधारलेली होती तिचे सांगोपांग विवरण आणि परीक्षण मराठीत कोणी केले नाही.

फुले, आगरकर, टिळक हे क्रियाशील सुधारक होते. ते व्यासंगी असले तरी तत्त्ववेत्ते ही त्यांची प्राथमिक भूमिका नव्हती. पण विद्यापीठातून आधुनिक पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास सुरू झाला होता. ह्या अभ्यासकांनी सामाजिक सुधारणांना आधारभूत असलेले तत्त्वज्ञान आणि समाजशास्त्र, अर्थशास्त्र इ. सामाजिक शास्त्रे मराठीतून का मांडली नाहीत?

तसे पाहिले तर संतांनी जे काम केले त्याच प्रकारचे काम ह्या आधुनिक विचारवंतांनी केले. संतांनी भारतीय बौद्धिक परंपरेतील आध्यात्मिक-नैतिक आशय लोकभाषेत आणला आणि लोकशिक्षण करून आचरणाला एक नवीन वळण दिले. पण संस्कृत अभिजात परंपरेतील तांत्रिक, संकल्पनात्मक तत्त्वज्ञान त्यांनी मराठीत आणले नाही आणि ह्या अभिजात बौद्धिक परंपरेचे वाहक असलेल्या पंडितांनीही ते मराठीत आणले नाही. १५-१६ व्या शतकापासून युरोपमध्ये जे वैचारिक मंथन झाले त्यातून मानवी ज्ञानाच्या प्रामाण्याचे स्वरूप, प्रमाण ज्ञान प्राप्त करून देणारी पद्धती (वैज्ञानिक पद्धती), मानवी व्यक्तीचे स्वरूप, तिच्या कल्याणाचा आशय, नैतिक तत्त्वे, त्यांच्याशी सुसंगत असलेली व्यक्तींमधील नाती, व्यक्तीचा समाजाशी असलेला संबंध, धर्माचे प्रामाण्य इ. मूलभूत मानवी प्रश्नांची नवीन उत्तरे मिळाली, ही उत्तरे हळूहळू समाजमान्य झाली आणि त्यातून आधुनिकतेची घडण झाली. जोतिबा इ. क्रियाशील विचारवंतांनी ह्या आधुनिकतेचे संस्कार मराठी मनावर केले. पण मूलभूत मानवी प्रश्नांना भिडणारे जे तत्त्वज्ञानात्मक मंथन आधुनिकतेमागे होते ते सुशिक्षित मराठी मनात अवतरले नाही. कारण ते मराठीत अवतरले नाही. तसेच

ज्या पंडितांनी भाष्यकारांना वाट पुसत आध्यात्मिक-नैतिक शिकवण मराठी मनाला दिली, त्यांनीही मूळ भाष्ये मराठीत आणली नाहीत. ह्या भाष्यांचा अनुवाद, त्यांची चर्चा मराठीत तेव्हा झाली नाही. आजघडीला काही भाष्ये मराठीत अनुवादित आहेत. न्याय-वैशेपिक, सांख्य, योग, पूर्वमीमांसा, नव्यन्याय इ. दर्शनांवरील मूळ ग्रंथांचे अनुवाद आणि त्यावरील भाष्ये मराठीत अपवादाने उपलब्ध आहेत.

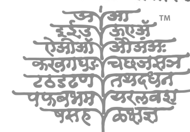
ह्याचे एक महत्त्वाचे कारण असे की, शास्त्री-पंडितांचा समुदाय हा अखिल भारतीय समुदाय आहे आणि इतिहासक्रमाने त्यांची बौद्धिक व्यवहाराची भाषा संस्कृत आहे. एखाद्या पंडिताने एखादा उत्कृष्ट ग्रंथ कोणत्यातरी दर्शनावर लिहिला तर तो स्वाभाविकपणे संस्कृतमधून लिहिला जाईल. कारण त्याचा अभिप्रेत वाचकवर्ग एका पातळीचे संस्कृत जाणणाऱ्या आणि त्या दार्शनिक परंपरेत काही प्रमाणात मुरलेल्या पंडितांचा आहे. हा ग्रंथ मराठीत लिहिला तर ह्यूमने स्वतःच्या एका पुस्तकाविषयी म्हटल्याप्रमाणे जन्मतः मेलेल्या अवस्थेत ते प्रसिद्ध होईल. ते कुणी वाचावेसे वाटले तर त्याचे संस्कृतमध्ये भाषांतर करावे लागेल. आधुनिक भारतीय पंडितांची स्थिती ह्याला समांतर आहे. त्याचा इष्ट वाचकवर्ग अखिल भारतीय आहे आणि इंग्रजी हे त्याचे भाषिक माध्यम आहे. फुले, आगरकर, टिळक ह्यांनी आपले लिखाण मराठीतून केले. कारण त्यांना लोकशिक्षण करायचे होते. रानडे, भांडारकर यांनी धर्मपर व्याख्याने मराठीतून दिली, पण अर्थशास्त्र किंवा प्राच्यविद्या यातील आपले नवीन मूलभूत शोध इंग्रजीतून मांडले. कारण त्यांनाही अखिल भारतीय वाचकवर्ग आणि आंतर्राष्ट्रीय वाचकवर्ग अभिप्रेत होता आणि त्याचे वैचारिक माध्यम इंग्रजी आहे.

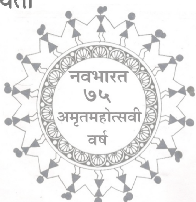
पण आणखीही एक महत्त्वाचा भेद पारंपरिक पंडित आणि आधुनिक इंग्रजीभाषिक पंडित यांच्यात आहे. पारंपरिक पंडितांचा वाचकवर्ग अखिल भारतीय होता आणि आहे. आधुनिक पंडितांना अभिप्रेत असलेला वाचकवर्ग इंग्रजीभाषिक आहे. पण तो केवळ अखिल भारतीय नाही. तो जागतिक आहे. विज्ञान, तंत्रज्ञान, अर्थशास्त्रादी सामाजिक शास्त्रे ह्यात एखाद्या मराठी माणसाने जर मूलभूत महत्त्वाचे काम केले तर त्याची मांडणी आज अनिवार्यपणे इंग्रजीतून होईल. कारण त्याचे हे काम त्याच्या विशिष्ट ज्ञानशाखेतील जे विशेषज्ञ असतील ते समजू शकतील, तेच त्याची गुणवत्ता पारखू शकतील आणि त्यांची संपर्कभाषा ऐतिहासिक कारणांमुळे इंग्रजी आहे. विशेषज्ञांचा भारतीय समुदाय हा जागतिक वैज्ञानिकतंत्रज्ञांच्या समुदायाचा भाग आहे व त्याचा गुरुत्वमध्य युरोप-अमेरिकेत आहे.

ह्याचा अर्थ असा की, ज्ञानाच्या क्षेत्रात आज मराठी भाषा सार्वभौम नाही. म्हणजे असे की, आज ज्या ज्ञानाच्या शाखा आहेत त्यांतील एखाद्या ज्ञानशाखेत अर्थपूर्ण भर टाकणारे संशोधन एखाद्या मराठी भाषिकाने केले तर हे मराठी भाषेतून केलेले संशोधन असणार नाही, ते मराठीत प्रसिद्ध होणार नाही आणि तसे ते प्रसिद्ध झाले तरी त्याचे समीक्षण करून त्याच्या गुणवत्तेची इयत्ता ठरवू शकतील असे मराठी तज्ज्ञ पुरेशा संख्येने उपलब्ध असणार नाहीत. एखाद्या मराठी संशोधकाने मराठी भाषेच्या प्रेमाखातर ते मराठीतून प्रसिद्ध करण्याचे ठरविले तर तो विक्षिप्तपणाचा प्रकार मानला जाईल. तो केवळ एक उपचार असेल आणि त्याचे भाषांतर जेव्हा इंग्रजी भाषेत (किंवा तत्सम भाषेत) प्रसिद्ध होईल तेव्हा ते खरोखर प्रसिद्ध झाले असे मानण्यात येईल. ह्या अर्थाने फ्रेंच, जर्मन, रशियन, जपानी इ. भाषा सार्वभौम आहेत आणि इंग्रजी भाषा ह्या बहुभाषिक समाजाची संपर्कभाषा आहे असे म्हणता येईल. मराठी आणि भारतीय विद्वान ह्या समाजात इंग्रजी भाषिक म्हणून सहभागी आहेत. ही वस्तुस्थिती आहे.

१९ व्या शतकात मराठी विचारवंतांनी केलेल्या लोकशिक्षणामुळे (आणि परिस्थितीच्या रेट्यामुळे) आधुनिकता महाराष्ट्रात अवतरली, आधुनिक मूल्यांचा आणि भावनिक वृत्तींचा ज्यात समर्थपणे आविष्कार झाला आहे असे ललित साहित्यही मराठीत स्थिर झाले आणि बहरले. ललित साहित्याच्या संदर्भात मराठी सार्वभौम भाषा आहे असे म्हणता येते. ललित साहित्याच्या क्षेत्रात नवीन प्रयोग करू पाहाणारे लेखक आणि त्यांचे समीक्षण करणारे परीक्षक मराठी भाषिकांत पुरेसे आहेत आणि ह्या सर्व व्यवहारात आस्थेने रस घेणारा असा एक व्यापक वाचकवर्ग आहे. म्हणजे ललित साहित्याची निर्मिती, समीक्षण आणि आस्वाद हा स्वायत्त असा मराठी व्यवहार आहे. (इतर भाषिक साहित्याशी देवाण-घेवाण करण्यात स्वायत्ततेला बाधा येत नाही.) आधुनिक ज्ञान किंवा प्राच्य-विद्या ह्या क्षेत्रांत अशी परिस्थिती नाही हे आपण पाहिले. अर्थात असे काही विषय असतील की त्यांच्या संदर्भात तरी मराठी सार्वभौम असणे स्वाभाविक व अपेक्षित असेल. उदा. मराठी भाषा, महाराष्ट्राचा इतिहास इ. ह्या क्षेत्रातही जर आपण परावलंबी असू आणि संशोधनाच्या क्षेत्राचा गुरुत्वमध्य महाराष्ट्राबाहेर – मराठी भाषिकांबाहेर – असेल तर अर्थात ती फारच शोचनीय परिस्थिती मानावी लागेल.

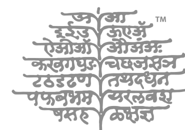
पण लोकसंख्येची नैसर्गिक भाषा ज्ञानाच्या क्षेत्रात सार्वभौम नाही ह्याचा अर्थ असा की ह्यातील बहुसंख्य लोक महत्त्वाच्या ज्ञानापासून वंचित आहेत. ही मान्य होण्यासारखी परिस्थिती





नाही. तिच्यात सुधारणा करण्यासाठी काय करता येईल हा खरा प्रश्न आहे. कार्यक्रम सुचविणे कठीण नाही. तो अमलात आणण्यासाठी जी राजकीय व सामाजिक इच्छाशक्ती आवश्यक आहे ती अंगी बाणवून घेणे कठीण आहे.

आज साधारणपणे ३५ टक्के मराठी भाषिक निरक्षर आहेत. त्यांना साक्षर करून लिखित संस्कृतीमध्ये त्यांना प्रवेश देऊन सामावून घेण्याला अग्रक्रम द्यावा लागेल. आज जे मराठी भाषिक साक्षर म्हणून गणले जातात त्यांतील बहुसंख्यांची साक्षरता तकलुपी असते. ती स्थिर आणि दृढ करण्यासाठी त्यांना वाचत ठेवले पाहिजे. तेव्हा अगदी सोप्या भाषेत, ठळक अक्षरात छापलेली पत्रके, चार पानी पुस्तिका, आठ पानी पुस्तिका इ. पुरेशा संख्येने छापून सर्व खेड्यांतून उपलब्ध करून द्यावी लागतील. सोपी भाषा म्हणजे त्या त्या प्रदेशातील लोक व्यवहारात जी भाषा बोलतात ती. ही बोली भाषा कोणती आहे हे लोकांत मिसळून त्यांच्यासोबत जगल्याशिवाय कळणार नाही. (अशा बोलीत किती तत्सम शब्द असतात हे समजले तर आपण चकित होऊ.) लोकांना त्यांच्या प्रत्यक्ष जगण्याच्या संदर्भात जे ज्ञान महत्त्वाचे व म्हणून हवेसे वाटते ते त्यांच्या भाषेतून लोकांना पुरविले पाहिजे. परिसराविषयी, शेतीच्या तंत्राविषयी, पाणी, खते याविषयी, वेगवेगळ्या प्रकारच्या कारागिरांना पडणाऱ्या व्यावहारिक प्रश्नांविषयी. ह्याने लोकांना वाचनाचे वळण लागेल. एकही पुस्तक न वाचता ज्यांनी दीर्घायुष्य व्यतीत केले आहे अशी मराठी माणसे आज किती असतील? शाळा-कॉलेजे आणि विद्यापीठे यात मिळणाऱ्या शिक्षणाचा कस कितीतरी सुधारला पाहिजे. थोडक्यात, आधुनिक ज्ञान आणि त्यावर आधारलेले व्यवहार याच्या संदर्भात मराठी भाषिक समाजाची पायापासून बांधणी करावी लागेल. नाहीतर आहे ही परिस्थिती चालू राहील. म्हणजे ज्ञानात भर घालू शकणारे मूठभर मराठी भाषिक पाश्चात्त्य इंग्रजी भाषिक समाजाचे घटक म्हणून भारतात आणि अन्यत्र राहतील. दुसऱ्या टोकाला बहुसंख्य मराठी माणसे विमोचक ज्ञानापासून वंचित राहून असहायपणे जगत राहतील.





वि.म. दांडेकर : एक आगळे-वेगळे समाजशास्त्रज्ञ

नीलकंठ रथ

अनुवाद : रत्नाकर हातेकर

३० जुलै १९९५ रोजी, वयाच्या ७५ व्या वर्षी प्रा. विनायक महादेव दांडेकर यांचे निधन झाले. प्रा. दांडेकर हे अनेक दृष्टीने एक असामान्य भारतीय अर्थशास्त्रज्ञ होते. विद्यापीठातून दिल्या जाणाऱ्या पदवी-पातळीपर्यंतच्या शिक्षणापलीकडे त्यांचे अर्थशास्त्राचे औपचारिक शिक्षण झालेले नव्हते. त्या काळी भारतीय विद्यापीठात नव्यानेच सुरु झालेल्या सांख्यिकी या विषयाचे अध्ययन त्यांनी, प्रा. पी.सी. महालनोबीस ह्यांनी नुकत्याच सुरु केलेल्या, कलकत्त्याच्या 'इंडियन स्टॅटिस्टिकल इन्स्टिट्यूट'मध्ये केले व कलकत्ता विद्यापीठाची स्नातकोत्तर पदवी सुवर्णपदकासह प्राप्त केली. पीएच.डी.च्या अभ्यासासाठी त्यांनी लंडन विद्यापीठात प्रवेश मिळविला. परंतु इंग्लंडला जाण्यासाठी निघालेल्या भारतीय विद्यार्थ्यांच्या समुदायास बोटकंपनीने वाईट वागणूक दिल्याने जे भारतीय विद्यार्थी मुंबईला बोट सोडून बाहेर पडले त्यांमध्ये दांडेकर एक होते. दांडेकरांनी पुढील औपचारिक शिक्षणाला व त्यासाठी परदेशी जाण्याला रामराम ठोकला. गोखले अर्थशास्त्र व राज्यशास्त्र संस्थेत नुकत्याच दोराबजी टाटांच्या नावाने सुरू झालेल्या कृषि-विभागात येण्याआधी एक वर्ष त्यांनी मुंबई सरकारच्या नोकरीत घालविले. गोखले अर्थशास्त्र संस्थेशी एकदा जो संबंध जोडला गेला तो अर्थशास्त्रज्ञ व संशोधक म्हणून त्यांच्या हयातभर टिकून राहिला.

विश्लेषणात्मक अर्थशास्त्राचे ज्ञान एकलव्याप्रमाणे दांडेकरांनी स्वतःच मिळविले. दांडेकरांचे वाचन फार विस्तृत नव्हते; परंतु त्यांनी जे काही वाचले ते अतिशय जिज्ञासूपणे, बारकाईने व चिकित्सकवृत्तीने वाचले. आर्थिक घडामोडींचे विश्लेषण करण्याच्या पद्धती व चौकटी याविषयीचे त्यांचे वाचन अखंड चालू होते. वर्तमानकाळातील वास्तवाचा वेध घेण्यात मदत व्हावी हा या वाचनामागील त्यांचा हेतू होता. गोखले अर्थशास्त्र-राज्यशास्त्र संस्थेतून सेवानिवृत्ती घेतल्यानंतर पगार, वेतन व उत्पन्न वाटपाबाबतच्या सद्यःस्थितीच्या विश्लेषणाला आधारभूत म्हणून स्राफा व फॉन न्युमन यांचा विचारव्यूह व संबंधित साहित्यवाचनाला त्यांनी बराच वेळ दिला होता.

भारतात आर्थिक विकासासाठीच्या नियोजनाला सुरुवात झाली त्या सुमारासच दांडेकरांच्या अर्थशास्त्रातील संशोधक म्हणूनच्या कारकीर्दीचा प्रारंभ झाला आणि अपरिहार्यपणे ते भारतीय आर्थिक धोरणांचे एक अग्रगण्य विश्लेषक म्हणून पुढे आले.

गोखले अर्थशास्त्र संस्थेत आरंभीच्या दशकात त्यांनी राष्ट्रीय उत्पन्नाची मोजणी, प्राथमिक शिक्षणातील विद्यार्थ्यांत निर्माण होणारा शैक्षणिक अवरोध व मध्येच शिक्षण सोडलेल्यांची पुन्हा निरक्षरांच्या गटात घसरण, भारतातील जिल्हा पातळीवरील पहिली लोकसंख्या-पाहणी, मानववंशमिती (ॲन्थ्रोपोमेट्री) साठी सांख्यकीय पद्धतीचा वापर (त्यांचा सांख्यकीय विषयावरील एकमेव शोध-निबंध), अशा विविध क्षेत्रांत त्यांनी काम केले. परंतु त्यांची सर्वाधिक बौद्धिक गुंतवणूक ही भारतीय ग्रामीण अर्थव्यवस्थेशी होती.

- २ -

सुरुवातीची पाच वर्षे त्यांनी खेड्यांचा व शेतीचा अभ्यास करण्यात घालविली. त्यातून त्यांना ग्रामीण अर्थव्यवस्था व समाज यांच्याविषयीची सखोल जाण प्राप्त झाली. राष्ट्रीय नमुना पाहणी व ग्रामीण पतपुरवठा पाहणीच्या पहिल्या फेरीच्या वेळी त्यांचा हा अनुभव व जाण मोठी उपयुक्त ठरली.

राष्ट्रीय उत्पन्न समितीचे सदस्य प्रा. ध.रा. गाडगीळ ह्यांचे व त्या समितीचे अध्यक्ष असलेले प्रा. पी.सी. महालनोबीस ह्यांचे राष्ट्रीय नमुना पाहणीच्या पहिल्या फेरीच्याच वेळी पाहणीच्या आराखड्याबाबत मतभेद निर्माण झाले. वास्तविक पाहता अशा प्रकारचे सर्वसमावेशक व्यापक असे पाहणी करणारे कायमस्वरूपी संघटन असावे की नसावे याबाबतच हा मतभेद होता. असे ठरले की, पाहणीचे एक-तृतीयांश काम गोखले अर्थशास्त्र संस्थेकडे त्यांच्या पद्धतीने करण्यासाठी सोपवावयाचे. दांडेकरांनी पाहणी कशी करावयाची याचा आराखडा तयार केला व अंतिम अहवालपण लिहिला. या पाहणीत, इतर अनेक बाबींव्यतिरिक्त, ग्रामीण रोजगारीचे मोजमाप करण्याचा प्रयत्न केला गेला. राष्ट्रीय नमुना पाहणीच्या त्यानंतरच्या फेऱ्यांमध्ये गोखले अर्थशास्त्र संस्थेने समाविष्ट केलेल्या काही बाबींचा व संस्थेने तयार केलेल्या काही पाहणी-पत्रकांचा वापर करण्यात आला, परंतु त्यातील

अनुक्रमणिका

रोजगारासंबंधीचा भाग मात्र दुर्लक्षिला गेला. १९५०-५१ मध्ये अखिल भारतीय शेतमजूरविषयक पाहणीपर्यंत तो तसाच दुर्लक्षित राहिला.

रिझर्व बँकेने केलेल्या ग्रामीण पत-पुरवठा सर्वेक्षणासाठी प्रश्नावली तयार करण्याच्या कामाशी दांडेकर फार जवळून संबंधित होते. पाहणीमधून हाती आलेल्या आकडेवारीचे तक्ते तयार करण्याचे काम त्यांच्या अधीन होते व त्यांनी दोन जिल्ह्यांच्या स्थितीचे विश्लेषण करणाऱ्या पुस्तिकाही लिहिल्या.

१९४८ च्या मुंबई कुळकायद्याच्या कार्यवाहीबाबतचा पाहणी-अहवाल त्यांनी तयार केला. या कायद्याने कुळाने द्यावयाचा कमाल-खंड निश्चित केला होता व कुळांचा अधिकार संपुष्टात आणण्यावर मर्यादा घातली होती. या कायद्याच्या अंमलबजावणीतील त्रुटींवर त्यांनी प्रकाश टाकला. खेड्यातील प्रबळ जमीन मालकांकडून कुळावर होणाऱ्या अन्यायाचे परिमार्जन या कायद्याच्या मदतीने होणे दुरापास्त होते. यावर उपाय म्हणजे कुळाचा कूळ म्हणून असणारा दर्जा नष्ट करून तो कसत असलेल्या जमिनीचा मालकीहक्क त्याला देणे, हा होता. नेमके हेच १९५६ च्या मुंबई कुळकायद्याने साध्य झाले. त्या काळी हे एक क्रांतिकारी पाऊल होते असे म्हणावे लागेल.

पुढे जमीनमालकीचे न्याय्य फेरवाटप करू पाहणाऱ्या सुधारणांचे काय फलित हाती आले याचा आढावा घेण्याचे काम योजना आयोगाने त्यांच्यावर सोपविले. या आढाव्यात (१९६२) दांडेकरांनी असे स्पष्टपणे निदर्शनास आणले की, निरनिराळ्या राज्यांमध्ये जे जमीन-मालक आपल्या जमिनी कुळांकडून करवून घेतात त्यांच्यामध्ये अल्पभूधारकांची संख्या एकूणामध्ये निम्मी किंवा त्याहीपेक्षा अधिक आहे; परंतु कुळांकडे कसावयास दिलेल्या देशातील एकूण जमीनीपैकी अशी जमीन फारच थोडी आहे. त्यातदेखील, लहान जमीन-मालकांची ही कुळे ही त्यांच्यासारखी लहान जमीन-मालक नव्हती तर त्यांपैकी काही मध्यम व मोठे जमीन-मालकदेखील होते. उलट, कुळांकडून जमिनी करवून घेणारा मोठ्या जमीन-मालकांचा जो अल्पसंख्यवर्ग होता त्याने कुळांकडून करवून घेतलेल्या जमिनीचे कुळांकडे असलेल्या एकूण जमिनीशी असणारे प्रमाण फार मोठे होते, व ही कुळेदेखील स्वतःची फारच थोडी जमीन असणारी अशीच बहुधा होते. ही वस्तुस्थिती लक्षात घेऊन दांडेकरांनी असा युक्तिवाद केला की, जे लहान जमीन-मालक कुळांकडून जमीन करवून घेत होते त्यांना 'कसेल त्याची जमीन' या तत्त्वावर आधारलेल्या १९५६ च्या मुंबई कुळकायद्यासारख्या कायद्याच्या चौकटीतून वगळले असते तर या कायद्याच्या अंमलबजावणीला लागला त्यापेक्षा निम्मा काळ लागला असता. १९५६ च्या मुंबई कुळकायद्याच्या अंतर्गत भूमिहस्तांतरणाच्या प्रकरणांचा निकाल लागायला दोन दशके लागली. दांडेकरांच्या म्हणण्यानुसार हे काम एका दशकातच पूर्ण झाले असते. शिवाय या कायद्यामुळे कुळांकडे ज्यांच्या जमिनी होत्या अशा लहान जमीनमालकांवर अनेक प्रतिकूल परिणाम घडून आले. ज्यांनी कुळांकडून कसण्यासाठी जमिनी परत घेतल्या त्यांना जमिन नीटपणे कसता न आल्याने उत्पन्न कमी झाले. त्यातच लहान जमीन-मालकाला पूर्वीप्रमाणे जमीन कुळाकडे लावून वैकल्पिक व्यवसायाच्या शोधात स्थलांतर करणेही दुरापास्त झाले. परिणामी त्यांच्या जमिनी मध्यम व मोठ्या जमीन-मालकांच्या मालकीच्या झाल्या. १९७५ च्या सुमारास अल्पभूधारक आदिवासींनी केलेल्या आंदोलनानंतर महाराष्ट्र सरकारने काही प्रकरणांत मूळ मालकांना जमिनी परत मिळवून दिल्या. ज्या राज्यांमध्ये 'कसेल त्याची जमीन' या तत्त्वानुसार कायदे झाले नव्हते/किंवा त्यांची अंमलबजावणी झाली नव्हती तेथे कुळाला जमिनी लावून देण्याचे प्रकार हळूहळू कमी होऊ लागले. कुळांना मिळणारे संरक्षण व कमाल-धारणेबाबत झालेल्या कायद्यांमुळे निर्माण झालेली अनिश्चितता व भय यामुळे काही प्रमाणात हे घडून आले. परंतु यामागचे मुख्य कारण म्हणजे शेतीच्या नवीन तंत्रज्ञानामुळे मोठ्या जमीनमालकांना असे दिसून आले की, जमीन कुळांवर सोपविण्यापेक्षा स्वतः त्या कसणे हे अधिक फायद्याचे आहे. लहान जमीनमालक मात्र आपल्या जमिनी मुख्यतः मध्यम व मोठ्या शेतकऱ्यांना खंडाने देत राहिले. अलीकडे हा प्रकार उफराटी कुळपद्धती (रिव्हर्स टेनन्सी) म्हणून ओळखला जाऊ लागला आहे. वास्तविकपणे हा प्रकार पूर्वीदेखील अस्तित्वात असल्याचे दांडेकरांनी यापूर्वीच दाखवून दिले होते.

आपल्या आयुष्याच्या अखेरच्या वर्षांमध्ये, मुंबई प्रांतात 'कसेल त्याची भूमी' हा कायदा लागू होऊन चार दशके लोटली असताना, लहान शेतकऱ्यांना कुळकायद्याच्या कचाट्यातून सोडवावे असे दांडेकर प्रतिपादन करीत राहिले. कमाल जमीन धारणेची मर्यादा हळूहळू वाढवत न्यावी असेही ते सांगत राहिले. जमिनीवरच्या वाढत्या लोकसंख्येचा भार आणि शेतीचे नवीन तंत्रज्ञान यामुळे असे करणे आवश्यक झाल्याचे त्यांना वाटत असे. सहकारी शेतीची शिफारस पहिल्या व दुसऱ्या पंचवार्षिक योजनेत केली गेली. सहकाराचा तोंडवळा असलेली परंतु वास्तविक सरंजामशाही पद्धतीने चालणारी असे या शेतीचे स्वरूप नसेल तर सहकारी शेतीचा अवलंब केल्याने रोजगार कमी होईल; सबब लहान शेतकऱ्यांपुढील प्रश्नांचे निराकरण सहकारी शेतीच्या मार्गाने

होणार नाही, असे त्यांचे म्हणणे होते. ग्रामीण मजुरांचे होणारे शोषण थांबविण्याचा योग्य मार्ग म्हणजे राज्याने किमान-निर्वाह वेतनावर रोजगाराची हमी देणे हा होय, असे त्यांना वाटत असे.

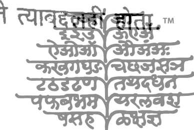
१९५६ मध्ये जागतिक अन्न व शेती संघटनेने (FAO) 'अन्नधान्यांच्या अतिरिक्त उत्पादनाचा आर्थिक विकासासाठी उपयोग' या विषयाचा अभ्यास करण्याचे काम त्यांच्यावर सोपविले. हा अभ्यास करताना, प्रथमतः, त्यांच्या असे लक्षात आले की, ग्रामीण भागातील स्वयंरोजगार करणाऱ्या, किंवहुना काही प्रकारच्या मजुरीवर काम करणाऱ्यांच्या बाबतीतही बेकारीचे कालिक मापन करणे हा प्रकार निरर्थक व अप्रस्तुत आहे. खेड्यांतील जी माणसे मागणी करतील त्यांना दररोज किमान निर्वाह वेतनावर रोजगार देण्याची हमी दिली जावी अशी त्यांची शिफारस होती. मग ग्रामीण भागात पूर्णवेळी व अर्धवेळी बेकार माणसे किती आहेत ते स्पष्ट होईल, असे त्यांचे म्हणणे होते. अतिरिक्त अन्नधान्याचा वापर अशाप्रकारे रोजगार पुरविण्यासाठी सार्वजनिक क्षेत्रात व्हावा असे त्यांनी सुचविले.

१९७१ मध्ये नीळकंठ रथ यांच्या सहकार्याने लिहिलेल्या 'भारतातील दारिद्र्य' ह्या विख्यात प्रबंधात त्यांनी वरील विचाराचाच पाठपुरावा केला. दारिद्र्य ही उत्पन्नाशी संबंधित संकल्पना आहे. परंतु उत्पन्नाच्या वाटणीबाबत आकडेवारी उपलब्ध नसल्याने त्याऐवजी उपभोगावरील खर्चाबाबतच्या आकडेवारीचा वापर करण्यात आला. 'दारिद्र्य रेषा' कशी निश्चित करावयाची, असा प्रश्न होता. दरडोई खर्चाच्या एक ना एका पातळीशी ती निगडित करणे गरजेचे होते. दरडोई खर्चाची अशी पातळी की जी उपलब्ध असताना आवश्यक उष्मांक प्राप्त होण्यासाठी लागणारे अन्न सेवन करता येणे शक्य होते ती पातळी 'दारिद्र्य रेषा' म्हणून निश्चित करण्यात आली. यापेक्षा ज्यांचे दरडोई खर्चाचे मान कमी असेल ते दारिद्र्यरेषेखाली आहेत असे मानावे, असे ठरले. दरडोई उत्पन्नाच्या निरनिराळ्या गटांना उपलब्ध होणाऱ्या सरासरी उष्मांकाच्या आधारावर ही दारिद्र्यरेषा ठरविण्यात आली. भारतातील निरनिराळ्या राज्यांसाठी ती वेगवेगळी होती. दारिद्र्य आणि रोजगार या अर्थातच दोन भिन्न संकल्पना असल्या तरी दोन्हींचा निकटचा सहसंबंध असल्याचे मानले गेले. वृद्धत्वामुळे किंवा कुटुंबातील कमावत्या सभासदांवर अवलंबून असणाऱ्यांचे प्रमाण फार जास्त असल्यामुळे दरिद्री बनलेल्या तळातील दहा टक्के लोकसंख्या सोडली तर उर्वरित लोक हे बेरोजगार असल्याने किंवा निर्वाह-वेतनापेक्षाही कमी वेतन मिळविणारे असल्यामुळे दरिद्री होते. अशा कुटुंबांतील धडधाकट व्यक्तींना प्रचलित रोजीच्या दरावर वर्षभर रोजगार पुरविता आला असता तर ते दारिद्र्य-रेषेखाली राहते ना! सरासरी निर्वाह-रोजी दर अथवा दारिद्र्यरेषेवरील व्यक्तीचा दरडोई दररोजचा खर्च आणि दरिद्री व्यक्तीचा प्रत्यक्षात होणारा खर्च (वा उत्पन्न) यातील तफावत (यालाच नंतर सेन-निर्देशांक असे नामाभिधान प्राप्त झाले) विचारात घेऊन दारिद्र्य-निर्मूलनासाठी निर्वाह-रोजी पातळीवर किती रोजगारनिर्मिती व्हावयास हवी याचा अंदाज वर्तविण्यात आला. आता ही रोजगारनिर्मिती व्हावयाची कशी? व्यापक प्रमाणावर रोजगार निर्माण करण्याच्या उद्देशाने कुटिरोद्योगांना उत्तेजन देण्याच्या उपायावर दांडेकरांनी कठोर टीका केलेली होती. उदाहरणादाखल अंबरचरख्याची पुष्टी करण्याच्या शासकीय कार्यक्रमाचा सखोल चिकित्सक अभ्यास करून त्यांनी आपल्या भूमिकेची साधार मांडणी केली होती. दारिद्र्यावर मात करण्यासाठी ग्रामीण भागात सामायिक सुविधा व पायाभूत सोयी निर्माण करण्याच्या हेतूने ग्रामीण रोजगाराचा कार्यक्रम हाती घ्यावयास हवा असे प्रतिपादन त्यात होते. फक्त महाराष्ट्र राज्याने असा कार्यक्रम त्याच्या सर्व मर्यादा व त्रुटींसह हाती घेतला. या कार्यक्रमाने देशातील आणि परदेशातील लोकांचे लक्ष वेधून घेतले.

कालांतराने, नियमित रोजगाराची हमी मिळण्यासाठी श्रमिकांच्या सहकारी-संस्था किंवा श्रमिक-सेना असाव्यात, म्हणजे त्यांना केवळ गावानजिकच नव्हे तर इतरत्रही निर्वाह पातळीपेक्षा अधिक मजुरीवर रोजगाराची हमी देता येण्याची शक्यता निर्माण होईल, असे प्रतिपादन दांडेकर करीत.

दारिद्र्याचे मापन करण्याचा प्रयत्न दांडेकरांनी नंतर पुन्हा केला नाही. कारण त्यापेक्षा दारिद्र्य-निर्मूलनाच्या उपायांवर लक्ष केंद्रित करणे हे अधिक महत्त्वाचे व सयुक्तिक आहे असे त्यांना वाटत असे. आयुष्याच्या अखेर-अखेरच्या वर्षांत दारिद्र्याचे मापन करण्यासाठी योजना आयोगाने नेमलेल्या समितीचे ते सदस्य होते. त्या समितीच्या शिफारशी दांडेकरांच्या पूर्वी व्यक्त झालेल्या मतांशी विरोधी होत्या तरी दांडेकरांनी त्यावर स्वाक्षरी केली हे आश्चर्यच म्हणावे लागेल. नंतर समितीच्या शिफारशींवर त्यांच्या लेखसंग्रहाच्या दुसऱ्या खंडात (ह्याची छपाई चालू आहे) टीकाही त्यांनी केली.

दांडेकरांचा डॉ. सुखात्मे ह्यांच्याशी (ज्यांच्या अभ्यासातूनच दारिद्र्यरेषा निर्धारित करण्यासाठी उष्मांक-मापदंडांची आकडेवारी घेतलेली होती) जो वाद दीर्घकाळ चालला तो, वापरण्यात आलेल्या सांख्यकीय पद्धतीबद्दल तर होताच, पण ज्या आकडेवारीच्या आधारावर डॉ. सुखात्मे यांनी नंतरच्या काळात उष्मांक-मापदंड कमी पातळीवर ठेवले होते त्याबद्दलही होता.





दांडेकरांच्या चिकित्सक-वृत्तीचे सर्वोत्तम दर्शन त्यांनी प्रा. टी.डब्ल्यू. शूल्त्झ ह्यांच्या 'ट्रान्सफॉर्मिंग ट्रॅडिशनल ॲग्रिकल्चर' या ग्रंथातील भूमिकेच्या केलेल्या प्रदीर्घ समीक्षेमधून घडते. परंपरागत शेतीचा कायापालट घडवून आणायचा तर शेतीत तांत्रिक सुधारणा आवश्यक आहेत, या शूल्त्झ यांच्या मताशी ते सहमत होते. परंतु शूल्त्झ यांच्या प्रतिपादनाला आधारभूत असलेले दोन मुद्दे हे कसे चुकीचे आणि गैरलागू आहेत ते त्यांनी दाखवून दिले. पारंपरिक कृषक-समाजात बेरोजगारी किंवा अर्ध-बेरोजगारी नसते हे शूल्त्झ यांचे म्हणणे त्यांना चुकीचे आणि मुख्य प्रतिपादनाच्या समर्थनासाठी अप्रस्तुत वाटत होते. किफायतशीर पारंपरिक शेती व तोट्यात चालणारी पारंपरिक शेती असा भेद दांडेकरांनी केला. ग्रामीण भागात लोकसंख्या व मजुरांची संख्या वाढल्यास किफायतशीर नसलेल्या पारंपरिक शेतीमधील जमिनीची, तेथील मजुरांची व भांडवलाची स्थिति खालावेल आणि परिणामी प्रा. शूल्त्झ यांना अभिप्रेत असलेल्या समतोला-पासून ही शेती खाली ढळत जाईल असा युक्तिवाद दांडेकरांनी केला.

कृषिमालाच्या किमतीच्या धोरणांमागील तार्किक भूमिकेची समीक्षा करणारा शोधनिबंध त्यांनी लिहिला. पी.एन. माथूर व एम. इझकेल यांच्या Kyklos नावाच्या नियतकालिकामध्ये प्रसिद्ध झालेल्या शोधनिबंधात, प्रत्यक्ष सर्वेक्षणांमधून हाती आलेल्या माहितीचा आधार घेऊन, असे प्रतिपादन केले होते की भारतीय शेतकऱ्यांच्या हाती शेतीत पैदा न होणाऱ्या वस्तू विकत घेण्यासाठी एक ठराविक रक्कम पुरेशी असते. त्यामुळे धान्याच्या किमती वाढल्या तरी बाजारात तो अधिक धान्य विकावयाला आणीत नाही; म्हणजेच, अर्थशास्त्रीय भाषेत, धान्याच्या बाबतीत त्यांचा पुरवठा-वक्र हा 'मागे वळणारा' असतो. दांडेकरांनी दाखवून दिले की, उपलब्ध माहितीचा वापर चुकीच्या पद्धतीने केला गेला आहे, आणि जर योग्य प्रकारे तिची मांडणी केली व अर्थ लावला तर या विद्वानांनी काढलेला निष्कर्ष तीमधून निघत नाही. आश्चर्य म्हणजे दांडेकरांचा वरील शोधनिबंध Kyklos मध्ये प्रसिद्ध होऊन बराच काळ लोटलेला असला तरी अजूनही अभ्यासक शेतीतील मागे वळणाऱ्या पुरवठा-वक्राचा हवाला देतात. दांडेकरांनी आपल्या या शोधनिबंधात असे निदर्शनास आणले आहे की, भारतीय परिस्थितीत शेतमालाचे सापेक्षमूल्य वाढल्यास त्याचा पुरवठा हादेखील वाढेल.

शेतीतील उत्पादनावर किमतीचा असणारा हा प्रभाव विचारात घेऊन त्यांनी धान्याच्या विपणनासंबंधी एक योजना सादर केली. या योजनेनुसार जिल्ह्यांच्या दरम्यान होणारा धान्यव्यापार हा प्रत्येक जिल्ह्यातील धान्यव्यापाराची मक्तेदारी बहाल केलेल्या यंत्रणांकडून करण्यात यावा. तसे केल्याने देशात स्पर्धेतून समान किंमती प्रस्थापित होतील व सरकारला सार्वजनिक वितरणव्यवस्थेसाठी व राखीव साठे निर्माण करण्यासाठी आवश्यक असलेले कितीही धान्य वेगवेगळ्या नियंत्रित बाजारपेठांतून लिलाव-पद्धतीने मिळविता येईल. शेतीमालाच्या खुल्या वाहतुकीवर बंधन आणणे त्यांना मान्य नव्हते. धान्य-वाहतुकीवर बंधने घातल्याने आणि बाजारभावापेक्षा कमी भावाने उत्पादकांकडून वळजबरीने धान्य वसूल केल्यामुळे शेतकऱ्यांना जो तोटा सहन करावा लागतो त्याऐवजी सरकारने सार्वजनिक-वितरण-व्यवस्थेद्वारे पुरविल्या जाणाऱ्या धान्यावर अर्थसहाय्य (सबसिडी) द्यावे, असे त्यांनी म्हटले.

ज्यावेळी सरकारने पिकांसाठी विमा सुरू करण्याची योजना अमलात आणण्याचा विचार जवळजवळ सोडूनच दिला होता. त्यावेळी दांडेकरांनी एक शोध-निबंध लिहून पीक-कर्ज (उत्पादनासाठी घेतलेले अल्पमुदतीचे कर्ज) घेतलेल्या शेतकऱ्यांसाठी तरी मर्यादित स्वरूपात पीक-विमायोजना लागू करावी असे सुचविले. जनरल इन्शुरन्स कॉर्पोरेशनने या योजनेत आपल्याला रस असल्याचे दर्शविल्यावर ज्या राज्यांमध्ये कॉर्पोरेशन व राज्यसरकार ही योजना राबविण्यास तयार असेल त्या राज्यांमध्ये निरनिराळ्या पिकांसाठी तपशीलवार योजना दांडेकरांनी तयार केल्या. सुरुवातीची काही–वर्षे दांडेकर हे कॉर्पोरेशनचे सल्लागार म्हणूनही काम करीत असत.

शेतीच्या संदर्भात ज्या एका वेगळ्या प्रश्नासंबंधी दांडेकरांना आस्था होती तो म्हणजे महाराष्ट्रातील कमी पाऊसपाणी असलेल्या प्रदेशातील शेतीस कालव्यांद्वारे करावयाच्या जलसिंचनाचा प्रश्न होय. गोखले अर्थशास्त्र संस्थेतील दांडेकरांच्या सहकाऱ्यांनी केलेल्या अभ्यासांतून असे दिसून येत होते की, उसासाठी वापरलेल्या दरेक एकर-इंच पाण्यापासून मिळणारे वाढीव उत्पादन व उत्पन्न हे सर्वात कमी असते. राज्य-सरकारने नेमलेल्या त्रि-सदस्यीय जल-सिंचन समितीचे दांडेकर एक सदस्य होते. त्यांनी इतर दोन सदस्यांना – यात समितीचे सदस्य असलेले शासनातील सचिव पदावर काम करणारे एक ज्येष्ठ अभियंतेदेखील होते – हे पटवून दिले की अवर्षणग्रस्त भागातील शेतीला कालव्याने बारमाही पाणी न पुरविता आठच महिने पुरविल्यास पाण्याचा काटकसरीने तर वापर होईलच शिवाय पाण्याचे वाटपदेखील समान पद्धतीने होऊ शकेल; आणि कालव्याचे पाणी उसासारख्या पिकासाठी वापरण्याला प्रतिबंध होईल. या सूचनेला अवर्षणग्रस्त विभागातील लोकांचा व शेतकऱ्यांचा मोठा पाठिंबा मिळाला. याचा परिणाम

अनुक्रमणिका





असा झाला की, सरकारला या दिशेने हळूहळू आणि थवकत थवकत का होईना पण पावले टाकावी लागली.

ज्या एका अन्य विषयावर १९६५ नंतर दांडेकरांनी आपल्या तर्ककठोर, उत्साही, आक्रमक आणि उपरोधिक शैलीत लिखाण केले तो म्हणजे भारतातील पशुधन हा होय. धार्मिक नेते, राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघाची मंडळी व सर्वोदयी कार्यकर्ते ह्या सारख्यांकडून सातत्याने गोवधबंदीचा कायदा करण्याची मागणी होत होती. दांडेकरांनी या विषयावर लिहिलेल्या शोध-निबंधात असे दाखवून दिले की, शेतीच्या कामासाठी आवश्यक असलेला बैलांचा पुरवठा चालू राहण्यासाठी व दुधाचे उत्पादन वाढविण्यासाठी सध्या असलेली गायींची संख्या तसेच त्यांना होणारी सर्व प्रजा पोसणे आवश्यक नाही. गायींच्या बावतीत 'परिवार नियोजन' हे तत्त्व दूध-उत्पादनाच्या हिताच्या विरोधी आहे. त्याच वेळी, गायी व त्यांची प्रजा यांच्या संख्येत वाढ होणे ही दुधाच्या उत्पादनाचे जे अर्थशास्त्र आहे त्याच्याशी किंवा शेण-खताचा पुरवठा वाढण्याशी विरोधी आहे. यावर एकमेव तर्कसंगत उपाय म्हणजे अनावश्यक जनावरांची कत्तल करणे हा होय. दांडेकरांच्या लिखाणाला मुद्रित माध्यमांनी व सरकारी नियंत्रणाखाली असलेल्या आकाशवाणीने बरीच प्रसिद्धी दिली; तथापि गोवधबंदीच्या पुरस्कर्त्यांनी मात्र त्याला कडाडून विरोध केला. कालांतराने जरी अनेक राज्यांत कायद्याने गोवधबंदी अमलात आली तरी दांडेकरांच्या लिखाणामुळे भारतातील पशु-अर्थव्यवस्थेच्या अभ्यासाला चांगली चालना मिळाली.

ग्रामीण अर्थव्यवस्थेसंबंधी राज्य तसेच मध्यवर्ती सरकारने व वित्तसंस्थांनी नेमलेल्या अनेक समित्यांवर सदस्य किंवा अध्यक्ष म्हणून काम करताना त्या त्या समितीच्या शिफारशी तयार करण्यात त्यांचे योगदान महत्त्वाचे असे. सार्वजनिक वितरण-व्यवस्थेतील कृषिमालाच्या किमती-निर्धारणाचे तसेच सवलतीच्या दराने कर्जपुरवठा करतांना वापरावयाचे निकष ठरविण्याचे काम त्यांनी केले. कृषीवरील कराबाबतच्या के.एन. राज समितीने जमीनमहसुलाऐवजी जमीनधारणेवर कर असावा अशी शिफारस केली त्यात सदस्य म्हणून दांडेकरांचा महत्त्वाचा वाटा होता.

- ३ -

एकोणीसशे सत्तरीच्या दशकाच्या मध्यापर्यंत दांडेकरांचे लक्ष ग्रामीण अर्थव्यवस्थेवर केंद्रित झालेले होते. त्यानंतर अर्थव्यवस्थेच्या इतर अंगांकडे ते लक्ष देऊ लागले.

१९६२ मध्ये जिल्हापातळीवरील नियोजनाचे कार्य करण्यासाठी निर्माण झालेल्या जिल्हापरिषदांच्या कार्याची पाहणी करण्यासाठी दांडेकरांची सेवा महाराष्ट्र शासनाने गोखले अर्थशास्त्र संस्थेकडून मागून घेतली व त्यांना 'ऑफिसर ऑन स्पेशल ड्यूटी" हा दर्जा दिला. हे काम करताना दांडेकरांना लोकनियुक्त सदस्यांची प्रवृत्ती व त्यांचा दृष्टिकोन यांचा परिचय करून घेण्याची संधी तर मिळालीच पण ग्रामीण भागातील ज्या गरजांकडे शासनाने लक्ष देणे आवश्यक आहे त्यांचाही परिचय त्यांना करून घेता आला. महाराष्ट्र शासनाने विभागीय असमतोलाचा अभ्यास करण्यासाठी नेमलेल्या सत्य-शोधन-समितीचे अध्यक्ष म्हणून काम करताना त्यांना या अनुभवाचा लाभ फार झाला. विभागीय असमतोलाचा प्रश्न हा त्या काळी एक ज्वलंत राजकीय प्रश्न होता. दांडेकरांनी व समितीवरील इतर सदस्यांनी आपला अभ्यास महाराष्ट्राच्या निरनिराळ्या महसूल विभागांपुरता मर्यादित न ठेवता जिल्हा व तालुकापातळीपर्यंत जाऊन केला. विकासाच्या संदर्भात ज्या बाबींची जबाबदारी शासनावर मुख्यत्वेकरून आहे अशा सर्व बाबींच्या बाबतीतला प्रादेशिक असमतोल दूर करणे हे समितीने आपले उद्दिष्ट मानले. जे तालुके-जिल्हे राज्याच्या सरासरीच्या खाली होते त्यांना राज्य-पातळीवर आणण्यासाठी अंदाजपत्रकात तरतूद करणे आवश्यक होते; तसे केल्यानंतर निघणारी नवी राज्य-सरासरी विचारात घेऊन पुन्हा मागास विभागांसाठी तरतूद करीत जाणे व जोपर्यंत सर्वांना ज्या सोयी पुरविणे राज्याची जबाबदारी मानली जाते त्या सोयी सर्वांना उपलब्ध होत नाहीत तोपर्यंत पुन्हापुन्हा हे करीत राहणे ही पद्धती दांडेकरांना योग्य वाटत होती; परंतु सर्व राजकीय पक्षांतील बहुतेक राजकारण्यांना अशाप्रकारे संसाधनांचे नियमबद्ध वाटप करण्याची पद्धती भावणारी नव्हती, कारण या पद्धतीने त्यांना मनमानेल त्या पद्धतीने वाटप करता येणार नव्हते. ह्याचा परिणाम असा झाला की, एक प्राप्त कर्तव्य म्हणून दांडेकरांचा अहवाल सरकारने स्वीकारला, परंतु त्यावर काही निर्णय न घेता तो धूळ खात ठेवला. एवढे मात्र खरे की, समितीने अंगिकारलेला दृष्टिकोन भारतातील सर्वच राज्यांना लागू पडणारा होता, कारण प्रादेशिक असमतोलाचा प्रश्न सर्वच राज्यांमध्ये होता.

प्रत्येक पातळीवर विकेंद्रीकरणाचा पुरस्कार दांडेकर करीत असत. कृषी, आरोग्य व शिक्षण याबाबतीत राज्यांना मिळते त्यापेक्षा अधिक स्वातंत्र्य व संसाधने केंद्राकडून मिळावीत; इतकेच नव्हे तर, वरील बाबतीत जिल्ह्यांना, तालुक्यांना व ग्राम-पंचायतींनादेखील, विकेंद्रित पद्धतीने संसाधनांचे वाटप केले

जावे व त्यांचा वापर करण्याचे स्वातंत्र्य दिले जावे असे त्यांचे मत होते. लाभधारकांनी व सुविधांचा प्रत्यक्ष वापर करणाऱ्यांनी घेतलेले निर्णय हे अधिक जवाबदारीने तर घेतलेले असतातच, परंतु अंततः स्थानिक लोकांचे नियंत्रणदेखील त्यामुळे अधिक प्रमाणात राहते, असे त्यांचे मत होते.

श्रमिकांना भाग-भांडवलाद्वारे उद्योगाच्या व्यवस्थापनात भागीदारी देण्याचे ते समर्थन करीत. त्यातूनच आजारी गिरण्या श्रमिकांना ताब्यात घेऊ द्याव्यात असा आग्रह ते सरकार व संबंधित श्रमिक संघटनांकडे धरीत असत.

शहरी औद्योगिक व्यवस्थेच्या संदर्भात संघटित व असंघटित असे, व शेतीच्या संदर्भात किफायतशीर शेती करणारे व तशी ती न करू शकणारे (यात भूमिहीन शेतमजुरांचा समावेश होता) असे दोन वर्ग आपल्या समाजात आज अस्तित्वात आले आहेत याची दखल दांडेकरांनी घेतली होती. असंघटित क्षेत्रातील व्यक्तींना केवळ निर्वाहापुरती किंवा त्याहूनही कमी रोजी मिळते वा बेरोजगारी त्यांच्या वाट्याला येते. तर संघटित क्षेत्रातील व्यक्तींना (मालकवर्गासारखे) खंडाच्या रूपात फाजील उत्पन्न मिळते. या प्रकारचे द्वैत स्पष्ट करण्यासाठी स्राफा व न्यूमन ह्यांच्या यासंबंधीच्या प्रतिदर्शांचा आधार त्यांनी घेतला. संघटित क्षेत्रातील आधीच जास्त असलेले व सतत वाढणारे पगार व मिळकती त्यांना अस्वस्थ करीत व ह्या क्षेत्रातील मंडळींच्या उपभोगखर्चात कपात करून असंघटित व बिनकिफायतशीर क्षेत्रातील गरिबांना किमान-निर्वाहपातळीवर आणण्याचा ते आग्रह धरीत असत. अधिक मुक्त अर्थव्यवस्थेचे समर्थन करीत असतानाच ग्रामीण मजुरांच्या रोजीचे मान ठरवून द्यावे व यासाठी आवश्यक पैसा उभारण्यासाठी व त्याचे फेरवाटप करण्यासाठी सुयोग्य वित्तीय धोरण अंगिकारावे अशी त्यांची शिफारस होती.

त्यांनी आयुष्यभर खादी वापरली. असे असूनही त्यांना गांधीवादी अर्थशास्त्रज्ञ म्हणता येणार नाही. एका खास व्याख्यानात गांधींची उच्च नैतिक भूमिका व त्यांच्यातील सुसंगती याबद्दल त्यांनी गौरवोद्‌गार काढले. परंतु गांधींचे आर्थिक विचार हे असमाधानकारक आहेत कारण वाढत्या लोकसंख्येचे किमान कल्याण साधणाऱ्या गरजा त्यातून भागू शकत नसल्याचे त्यांना दिसत होते.

आयुष्याच्या अखेरच्या दोन दशकात अंदाजपत्रकीय व चलनविषयक प्रश्नांसंबंधी ते वेळोवेळी लिहीत असत. त्यातून अंदाजपत्रकातील तूट व ती भरून काढण्यासाठी सरकारने घेतलेल्या कर्जामुळे जी भरमसाठ वाढ चलनपुरवठ्यात होत आहे त्याबद्दलची काळजी दिसून येई.

- ४ -

दांडेकरांच्या व्यावसायिक जीवनाचा सर्वकाळ गोखले अर्थशास्त्रसंस्थेत प्रथम संशोधक म्हणून व शेवटली तेरा वर्षे संस्थेचे संचालक म्हणून गेला. (याच काळात ते पुणे विद्यापीठाच्या अर्थशास्त्रविभागाचे प्रमुखही होते.) पण त्यांनी सातत्याने प्राध्यापकी केली नाही. पदवीपातळीवरच्या व पदव्युत्तर वर्गांना ते अधून-मधून शिकवत. त्यांचा अधिक संबंध ह्या विद्यापीठातील व महाविद्यालयातील प्राध्यापकांशी येई. त्यांच्यासाठी ते वेळोवेळी उद्‌बोधन वर्गांचे आयोजन करीत. अध्यापनाचा निकृष्ट दर्जा आणि निकृष्ट, बेभरवशाची परीक्षा-पद्धती यामुळे ते अत्यंत अस्वस्थ होत. या दोन्हीबद्दल त्यांनी लिहिले. परंतु दांडेकर हे केवळ परिस्थितीचे विश्लेषण करून थांबणाऱ्यांपैकी नव्हते; ते त्यावर उपाययोजनाही सुचवीत असत. परीक्षेच्या संदर्भात प्रश्नपत्रिका तयार करण्याची व परीक्षेसाठी प्रश्न टाकण्याची अशी पद्धत त्यांनी सुचविली की, जेणेकरून प्रश्न फुटण्याची व नक्कल करण्याची शक्यताच उरणार नाही. ॲडम स्मिथच्या पावलावर पाऊल टाकून त्यांनी उच्च-शिक्षणाची अशी पद्धत सुचविली की, जीमध्ये विद्यार्थ्यांना अध्यापकांकडून जे काही शिक्षण प्राप्त झाले असेल त्यानुसार विद्यार्थांनी अध्यापकाला मोबदला देण्याची गोष्ट केली होती. या विषयावर विद्यापीठ अनुदान मंडळाने आयोजिलेल्या चर्चासत्रात दांडेकरांची ही सूचना, सहभागी असलेल्या बहुतेक कुलगुरूंना मान्य झाली नाही. सध्याच्या विद्यापीठीय पद्धतीतील दोषांचे मूळ विद्यापीठांशी संलग्न महाविद्यालयांच्या संख्येत झालेली प्रचंड वाढ हेच होय असे कुलगुरूंचे मत पडले. या समस्येला सरळ सरळ सामोरे जाऊन प्रश्न सोडविण्याची निकड देशात कोणालाच वाटत नसल्यामुळे, मागील दाराने, खाजगी विद्यापीठांकडून शनैः शनैः हा प्रश्न सोडविला जातो आहे.

१९६०च्या आसपास त्यांनी आपल्या वैशिष्ट्यपूर्ण, मर्म-भेदक व वक्रोक्तिपूर्ण शैलीत 'ब्रेनड्रेन'वर लेखन केले. त्यामुळे लोकांचे या प्रश्नाकडे लक्ष तर वेधले गेले परंतु परिणाम मात्रशून्य.

इतर अनेक अर्थशास्त्रज्ञांप्रमाणे दांडेकर हे हस्तिदंती मनोऱ्यातले विद्वान नव्हते. शेतकऱ्यांच्या, शेतमजुरांच्या, कामगारांच्या सभांमध्ये भाग घेऊन त्यांच्याशी त्यांच्या प्रश्नांबाबत चर्चा करण्याची त्यांची तयारी तर नेहमी असेच; पण बरेचदा ते त्यांच्या निदर्शनांमध्येही सहभागी होत असत. त्यामुळे कदाचित दांडेकर हे महाराष्ट्रातील ग्रामीण तसेच शहरी भागातील लोकांना सर्वात अधिक माहीत असलेले व आदरणीय असे अर्थशास्त्रज्ञ होते.

अनुक्रमणिका

दांडेकरांना खात्री होती की केंद्र, राज्य, स्थानिक व सहकारी पातळ्यांवरील निर्णयप्रक्रियेत सुधारणा व्हावयाची असेल तर त्या त्या पातळीवर लोकनिर्वाचित प्रतिनिधींना अर्थव्यवस्था व राज्यपद्धतीसंबंधी तथ्यांची माहिती करून देणे व त्या माहितीचा अर्थ कसा लावावा हे शिकविणे व त्यांचा संबंध निरनिराळ्या धोरणांशी कसा पोचतो हे दाखविणे आवश्यक आहे.

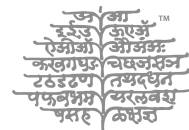
१९६९-७० मध्ये गोखले अर्थशास्त्र संस्थेतून दीर्घकालीन रजेवर असताना त्यांनी लोणावळ्याला लोकनिर्वाचित प्रतिनिधींना भारतीय अर्थव्यवस्था व राज्यपद्धतीचे प्रशिक्षण देण्याच्या हेतूने 'इंडियन स्कूल ऑफ पोलिटिकल इकॉनॉमी'ची स्थापना केली. या उपक्रमात संसदेपासून ते जिल्हापरिषद व सहकारी संस्था यांमधील लोक निर्वाचित प्रतिनिधींचा सहभाग कितपत राहील याविषयी दांडेकरांचे निकटचे मित्र व सहकारी साशंक होते. परंतु दांडेकरांनी चिकाटीने १९७२ ते १९७५ या तीन वर्षांच्या कालावधीत अशा प्रकारचे दोन आठवड्यांचे अनेक अभ्यासक्रम जिल्हा परिषदा, सहकारी बँका, खरेदी-विक्री संघ व विधिमंडळ यांचे सभासद यांच्यासाठी आयोजित केले. हे कार्यक्रम अत्यंत यशस्वी झाले. त्यांच्या पूर्वी साशंक असणाऱ्या मित्रांना आपले मत बदलावेच लागले. सहभागी झालेल्या लोकप्रतिनिधींनी उत्साहाने अशी मागणी केली की, विचारांची देवाण-घेवाण ज्यात होते अशा प्रकारचे हे निरंतर-शिक्षणाचे अभ्यासक्रम कायमस्वरूपी असावेत. पण १९७५ मध्ये आणीबाणी जाहीर झाल्याने हा आशादायक कार्यक्रम एकदमच बंद झाला. तरी दांडेकरांनी पुन्हा चिकाटीने वीस कलमी कार्यक्रमाबाबत चर्चासत्रांचे आयोजन करण्याचा प्रयत्न केला. तथापि जिल्हा-पातळीवरील लोकनिर्वाचित राजकारणी व्यक्तींना नव्या घडीच्या पार्श्वभूमीवर असे कार्यक्रम अप्रस्तुत व निरर्थक असल्याचे अनुभवास आल्याने पूर्वीसारखा उत्साह त्याविषयी वाटेनासा झाला. आणीबाणी उठल्या-नंतर, राजकीय कार्यकर्त्यांना, विशेषकरून काँग्रेसच्या कार्य-कर्त्यांना, याबाबत स्वारस्य न उरल्याने हा प्रयोग सोडून देण्यात आला. 'इंडियन स्कूल ऑफ पोलिटिकल इकॉनॉमी'चे संस्थापक-संचालक व नंतर अध्यक्ष असताना त्यांनी भारतीय अर्थव्यवस्था व राज्यव्यवस्था यासंबंधीच्या घडामोडींच्या समीक्षेला वाहिलेल्या नियतकालिकाचे प्रकाशन हे एक मुख्य काम मानून हाती घेतले.

दांडेकरांनी कितीतरी सरकारी समित्यांवर काम केले. १९७० ते १९८० च्या दरम्यान ते राष्ट्रीय नमुना पाहणी संघटनेचे अध्यक्ष होते. जमीनसुधारणा, उद्योगांचे स्वयंचलितीकरण, आयुर्विमा-महामंडळाचे पुनर्गठन व राष्ट्रीय लेखा इत्यादींसाठी नेमलेल्या समित्यांचे ते अध्यक्ष/सदस्य होते. १९५५ च्या आसपास एक वर्ष भूमिसुधारणेबाबत अन्न व कृषिसंघटनेचे सल्लागार म्हणून त्यांनी केलेल्या कामाचा अपवाद सोडला तर, कोणत्याही आंतर्राष्ट्रीय संघटनेवर त्यांनी काम केले नाही. असे असले तरी परदेशातील अनेक परिषदा व चर्चासत्रांना ते हजर असत व तेथे शोधनिबंध सादर करीत. वयाच्या पंचाहत्तराव्या वर्षी स्वेच्छेने अध्यक्षपदाचा त्याग करीपर्यंत ते 'इंडियन सोसायटी ऑफ ॲग्रिकल्चरल इकॉनॉमिक्स'चे नऊ वर्षे अध्यक्ष होते. प्रा. एम.एल. दांतवाला ह्यांनी अत्यंत सक्षमतेने निर्माण केलेल्या सोसायटीच्या परंपरा त्यांनी चालू ठेवल्या आणि सोसायटीच्या संशोधनाच्या व प्रशिक्षणाच्या कार्यक्रमाला बळकटी आणली. 'इंडियन कौन्सिल ऑफ सोशल सायन्स रिसर्च' व विद्यापीठ अनुदान मंडळ ह्यांनी त्यांना पाठ्यवृत्ती व पारितोषिक देऊन त्यांचा सन्मान केला. इंडियन सोसायटी ऑफ ॲग्रिकल्चरल इकॉनॉमिक्सच्या (१९६७), इंडियन इकॉनॉमिक असोसिएशनच्या (१९७३) व इंडियन सोसायटी ऑफ लेबर इकॉनॉमिक्सच्या (१९८७) वार्षिक अधिवेशनांचे ते अध्यक्ष म्हणून निवडले गेले.

- ५ -

त्यांना अर्थशास्त्रापलीकडे इतर विषयांतही रस होता. कलकत्त्याला एम.ए. चे विद्यार्थी असतानापासून त्यांना ज्योतिषशास्त्राच्या सांख्यकीय विश्लेषणाच्या संभाव्यतेबाबत कुतूहलपूर्ण औत्सुक्य होते; कारण ज्योतिष्याचा पडताळा पाहता येण्यासारखी परिस्थिती असल्याचे त्यांचे मत होते. सवड मिळेल त्याप्रमाणे ते कुंडल्या गोळा करीत व त्यांचा अनेक अंगांनी सांख्यकीयदृष्ट्या विचार करीत. काही वर्षांपूर्वी इंग्लंडमधील दोन विद्वानांनी लिहिलेले ज्योतिषशास्त्रावरील पुस्तक त्यांनी वाचले. या पुस्तकाच्या मराठी भाषांतरासाठी प्रस्तावना लिहिण्याच्या निमित्ताने, फ्रेंच अभ्यासकांनी गोळा केलेल्या २५ हजार कुंडल्यांबाबत जी आकडेवारी त्यात संक्षेपाने दिली होती तिचे सांख्यकीय विश्लेषण त्यांनी केले. त्यातून निघणारे प्रारंभिक निष्कर्ष त्यांना उत्साहवर्धक वाटल्याने या विषयाचा अधिक पद्धतशीर अभ्यास करण्यासाठी मूळ आकडेवारी त्यांना मिळवावीशी वाटत होती. परंतु ह्या आकडेवारीचा अभ्यास त्यांच्याकडून होण्याआधीच मृत्यूने त्यांना गाठले.

दांडेकरांच्या जिव्हाळ्याचा दुसरा विषय म्हणजे संगीत. भारतीय शास्त्रीय संगीताचे स्वरलेखन करण्याचा त्यांनी प्रयत्न केला. नाटक व सिनेमा यांतही त्यांना गोडी होती. स्वतः लिहिलेल्या एका कथेवर त्यांनी पटकथाही तयार केली होती. ती दूरदर्शनच्या





न तपासल्या गेलेल्या पटकथांच्या ढिगाऱ्यात धूळ खात पडलेली आहे.

वरील सर्व विषयांमध्ये दांडेकरांना श्रोत्याची किंवा प्रेक्षकाची भूमिका घेण्यापेक्षा स्वतः कृती करणे हे अधिक पसंत होते. या संदर्भात हिग्गीनबोथम यांचे उद्‌गार ते नेहमी उद्धृत करीत. एक पाश्चात्त्य- शिक्षित भारतीय तरुण ज्या वेळी हिग्गीनबोथम ह्यांना म्हणाला की, गांधींना जीवनातील संगीत, नृत्यादी चांगल्या गोष्टींबद्दल तिटकारा वाटतो. त्यावर हिग्गीनबोथम म्हणाले होते, "इतरांना नाचताना पाहण्यास गांधींनी सांगितले नाही. ते म्हणायचे, 'तुम्ही स्वतः नाचा'."

- ६ -

दांडेकर हे त्यांच्या तर्कशुद्ध व मौलिक चिंतनाबद्दल प्रसिद्ध होते. चर्चेसाठी समोर असलेल्या प्रत्येक बाबीची त्यांची मांडणी ही मौलिक आणि ताजी वाटायची. महत्त्वाचे म्हणजे ते केवळ टीकाकाराची भूमिका न वठविता, विधायक सूचनाही करीत. एखादी कल्पना तिच्या अखेरच्या तार्किक निष्कर्षाप्रत नेण्याच्या त्यांच्या सवयीमुळे ते बरेचदा सार्वजनिक विषयासंबंधी अशी धोरणे सुचवीत की जी राजकीय व प्रशासकीय पातळीवर मान्य होण्यासारखी नसत. तर्कशुद्ध व समतेवर आधारलेली उपाययोजना सुचविताना प्रस्थापित प्रशासकीय व्यवस्थेच्या मर्यादांचे भान त्यांना राहत नसावे. आणखी एक म्हणजे एका मर्यादेपलीकडे राजकीय सोयी-गैरसोयींची तमा त्यांना वाटत नसे.

ते स्पष्टवक्ते होते. त्यांना सार्वजनिक वादविवादांची आवड होती, आणि असे वाद घालताना ते कोणाचाही मुलाहिजा ठेवीत नसत. वडिलांशी मतभेद झाल्याने वयाच्या दहाव्या वर्षी त्यांनी घर सोडले, शिष्यवृत्त्या मिळवून व शिकवण्या करून त्यांनी आपले शालेय आणि महाविद्यालयीन शिक्षण पूर्ण केले. प्रा. महालनोबीस ह्यांचे ते आवडते विद्यार्थी, पण राष्ट्रीय नमुना पाहणीच्या प्रारंभीच त्यांचे महालनोबीस यांच्याशी कडाक्याचे गंभीर वाद झाले. तथापि दांडेकर १९७० मध्ये राष्ट्रीय नमुना - पाहणी संघटनेचे अध्यक्ष झाले त्या वेळी प्रा. महालनोबीस ह्यांना फार आनंद झाला. प्रा. ध.रा. गाडगीळांसमवेत त्यांचा निकटचा सहकारी म्हणून त्यांनी काम केले. परंतु गोखले अर्थशास्त्र संस्थेबाबत त्यांचे गाडगीळांशी तीव्र मतभेद झाले. शालेय व महाविद्यालयीन जीवनात ते राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघाचे कार्यकर्ते होते, परंतु अपेक्षेप्रमाणे येथेही ते संघाच्या एकाधिकारशाही कल्पनांमुळे संघापासून दूर झाले. गोळवलकर गुरुजींच्या चातुर्वण्याबाबतच्या विचारांवर त्यांनी जाहीरपणे हिरिरीने वाद घातला. गोवधासंबंधी शंकराचार्यांशी झालेला त्यांचा वाद व त्यांच्यावर केलेले वैचारिक हल्ले हे सर्वश्रुत आहेत. श्री. यशवंतराव चव्हाण हे संरक्षणमंत्री असताना त्यांच्या पुण्यातील एका सभेत महाराष्ट्राच्या आर्थिक कामगिरीवरून दांडेकरांनी चव्हाणांशी जो ऐनवेळी वाद घातला त्याचे पडसाद सर्व राज्यभर उमटले होते. आणीबाणीविरुद्ध ते उघडपणे बोलत. त्यांना पोलीस कारवाईची भीती वाटली नाही.

लेखनात किंवा व्याख्यानात तिखट, वक्रोक्तिपूर्ण विधान करण्याचा मोह त्यांना आवरत नसे आणि हेच पुष्कळांना आवडत नसे. परंतु त्यांपैकी अनेकजण अखेरपर्यंत त्यांचे मित्र राहिले. सुरुवातीच्या वर्षांत गोखले अर्थशास्त्र संस्थेतील त्यांच्या लहान-थोर सहकाऱ्यांच्या शोध निबंधांवर त्यांनी केलेली टीका ही संहारक ठरायची. नवथर संशोधक त्यामुळे इतके घाबरून जात की, त्यांनी केलेल्या विधायक सूचनांचाही मग त्यांना विसर पडे. पुढे पुढे तरुण संशोधकांच्या बाबतीत विशेषतः ते थोडे निवळले.

दांडेकर हे प्रत्येक बाबतीत परिपूर्णतेचा आग्रह धरणारे होते; त्यांना आपल्या कल्पनेप्रमाणे जग घडवावेसे वाटे. त्यांच्यासमोर आलेल्या एखाद्या लिखाणात काही मध्यवर्ती, उपयुक्त आणि लागू पडणारा मुद्दा त्यांना आढळला तर तो त्यांना त्यांच्या पद्धतीने लिहायचा असे किंवा लिहून हवा असे. स्वतः तो तसा लिहिण्याला त्यांना सवड नसे त्यामुळे दांडेकरांना दाखविल्यास आपले लिखाण कधी प्रसिद्धीच्या टप्प्यापर्यंत येणार नाही या भीतीपोटी लेखक त्यांना टाळत असत. अनेक तरुण सहकाऱ्यांना त्यांच्या टीकेचा जो लाभ मिळू शकला असता तो त्यामुळे मिळू शकला नाही. आयुष्याची अखेरची पाच वर्षे, काहीसे निवळलेले परंतु मुळात न बदललेले दांडेकर आपला सर्व वेळ ते ज्याचे संपादक होते त्या 'जर्नल ऑफ इंडियन स्कूल ऑफ पोलिटिकल इकॉनॉमी' साठी आलेल्या शोध- निबंधांचे संपादन करण्यात घालवीत. त्यांच्या संपादनशैलीमुळे शोध-निबंधांच्या लेखकांना उपकृत झाल्यासारखे वाटत असावे यात शंका नाही; परंतु त्यामुळे आपल्या मागून येणाऱ्या संपादकांसाठी मात्र संपादनकार्याचे गाठण्यास अशक्यप्राय असलेले मापदंड दांडेकर मागे ठेवून गेले.

रूढ अर्थाने दांडेकर हे धार्मिक नव्हते; परंतु गणेशमूर्ती त्यांना फार आवडायची. दांडेकरांचे स्वतःचे नाव 'विनायक' होते म्हणून तर असे नसेल ना? त्यांची इहवादाची कल्पना ही सार्वजनिक संस्थांच्या व्यवहारापुरतीच मर्यादित होती. व्यक्तिगत जीवनात लोकांना आचारस्वातंत्र्य असावे हे त्यांना मान्य होते.

त्यांचा जनसंपर्क विशाल होता तरी ते अखेर 'मराठी ब्राह्मण'च राहिले.

त्यांची मूल्यविषयक जाणीव ही अतिशय वळकट होती आणि त्या एका बाबतीत ते कोणाचेही ऐकून घेत नसत. दांडेकरांना पैशाचा हव्यास किंवा मोह नव्हता, परंतु त्याबरोबरच हुशारीने यश संपादन करणाऱ्यांबद्दल त्यांना कौतुकही वाटे. परिणामी अशा व्यक्तींशी वागताना त्यांना तारेवरची कसरत करावी लागे.

वैयक्तिक बाबतीत ते समंजस होते; परंतु प्रेमळ व्यक्ती म्हणून त्यांचे वर्णन करता येणार नाही. त्यांचा मित्रपरिवार फार मोठा असूनही ते मूलतः एकाकी होते. लोकांमध्ये त्यांना मोठी मान्यता असूनही त्यांच्याविषयी प्रेमापेक्षा त्यांची भीतीच अधिक वाटत असावी. ते तडजोड न करणारे असल्यानेच एकाकी असत.

ते अतिशय शिस्तबद्ध असत. आलेल्या पत्राचे उत्तर चोवीस तासांच्या आत देण्यावर त्यांचा कटाक्ष असे. ठरलेली वेळ त्यांनी कधी चुकविली नाही किंवा त्यांना कधी तिचा विसर पडला नाही. मृत्यूने त्यांना अचानक गाठले, नपेक्षा आपल्या समग्र लिखाणाच्या तिसऱ्या खंडाच्या कामाबावत त्यांनी प्रकाशकाला दिलेला शब्द पाळण्यात कोणतीही कसूर ठेवली नसती. आता हा खंड अप्रकाशित राहणार.

दांडेकरांच्या निधनाने भारताने एक असामान्य समाजचिंतक व सामाजिक हिताचा खंदा पुरस्कर्ता गमावला आहे.

अनुक्रमणिका





आजच्या संदर्भात महात्मा गांधी

प्रमोद बियाणी

महात्मा गांधींचे विचार भारताच्या आजच्या घडीला किती लागू पडतात? असा प्रश्न आपण उपस्थित करतो तेव्हा त्या वेळच्या व आजच्या परिस्थितीत अंतर पडले आहे हे प्रथम लक्षात घेतले पाहिजे. सांस्कृतिक-सामाजिक-आर्थिक क्षेत्रांत त्या त्या पातळ्यांवर लक्षणीय बदल झाले आहेत. परंतु गांधीजींनी हाती घेतलेल्या प्रश्नांच्या संदर्भात मात्र, एक राजकीय स्वातंत्र्याचा प्रश्न सोडला तर, इतर समस्या आणखीनच उग्र झाल्या आहेत हे लक्षात येते. दारूबंदी, अहिंसा, हिंदु-मुस्लिम ऐक्य, अंधश्रद्धेला विरोध, निधर्मी शासन, राजकारणाचे नैतिकीकरण, साधनशुचिता, स्त्रियांबद्दल आदरभाव, अस्पृश्यतानिर्मूलन, स्वच्छता आणि सार्वजनिक जीवनासाठी सर्वधर्मसमभाव या तत्त्वांचा पुरस्कार करणाऱ्या गांधीजींना आजही या प्रश्नांवर भारतात आंदोलने-चळवळी कराव्याच लागल्या असत्या अशी परिस्थिती आहे. गांधीजींच्या चिंतनाचा विषय झालेल्या या समस्या भारतात आजही जटिल स्वरूप धारण करून आहेत. १९८५ ते १९९५ या दशकातील भारतात घडलेल्या काही घटनांवर एक नजर टाकणे त्या दृष्टीने उद्बोधक ठरेल.

हिंदुत्ववाद्यांनी बाबरी मशीद पाडल्यानंतर भारताच्या कानाकोपऱ्यांत दंगली उसळल्या. हिंदु-मुस्लिम सामंजस्य टिकून असलेल्या असंख्य छोट्या गावांमध्येही सांप्रदायिक दंगली झाल्या. त्यामुळे काही दिवस तरी या देशातील हिंदु-मुस्लिम ऐक्याची भ्रामकता उघडी पडली. मुंबईत तर भयंकर दंगल झाली. हिंसेने तेथे प्रचंड थैमान घातले. माणसे अक्षरशः बकऱ्यांसारखी कापली गेली आणि स्त्रियांच्या अब्रूचे खोबरे झाले.

अस्पृश्यांवरचे हल्ले आणि पाणवठा-मसणवट्यांवरून सवर्ण-अस्पृश्य दंगली ही या देशातील एक कायमची 'बातमी' झाली आहे. बाबा आढावांनी 'एक गाव एक पाणवठा' मोहीम चालवूनही पुरोगामी परंपरा सांगणाऱ्या सुधारकांच्या महाराष्ट्रात अस्पृश्यांच्या सांस्कृतिक-सामाजिक दर्जात लक्षणीय बदल होऊ शकला नाही. सरपंचपद राखीव करण्याच्या निर्णयानंतर गावोगावी अस्पृश्यांचा होत असलेला राजकीय छळ हे त्याचेच लक्षण आहे.

आपल्याकडे जनावरांचा बाजार भरतो तसा मध्यप्रदेशात चक्क स्त्रियांच्या विक्रीचा बाजार भरत असतो. एका पत्रकाराने ही घटना उघडकीस आणल्यानंतर त्यावर लिहिले गेलेले 'कमला' हे नाटक अजूनही अनेकांच्या स्मरणात असेल. स्त्रियांवरील अत्याचारांच्या कहाण्या हीसुद्धा आपल्याकडे नित्याचीच बाब होऊन बसली आहे.

स्वच्छतेच्या बाबतीत तर संपूर्ण देशभर आनंदच आहे. सुरत व बीड जिल्ह्यातील प्लेगमुळे जगभर आपली बदनामी झाली. देशात पसरलेल्या प्लेग, मलेरिया या रोगांनी जगाच्या पटलावर असलेली 'मागासलेला भिकारी देश' ही आपली प्रतिमा आणखीनच भक्कम केली आहे. १९९५ च्या ऑक्टोबर महिन्यात महाराष्ट्राच्या ठाणे-धुळे व नाशिक जिल्ह्यांतून हजारो आदिवासी हिवतापाने ग्रासल्याच्या बातम्या सर्वत्र प्रसिद्ध झाल्या. आरोग्ययंत्रणेची बेपर्वाई आणि सार्वजनिक स्वच्छतेबद्दलची जनतेची उदासीनता त्याला कारणीभूत आहे. गांधीजींची स्वच्छतेची शिकवण विसरल्यानेच हे परिणाम भोगावे लागत आहेत.

दारूबंदीचा आपला प्रयोग तर केवळ हास्यास्पद ठरला आहे. फक्त शासकीय कायदे करूनच नव्हे, तर जनजागरण करून काही प्रमाणात दारूला प्रतिबंध घालता आला असता; याउलट 'दारू पिणे' हे आज 'कल्चर आणि स्टेटस' मानले जात आहे.

औद्योगिकीकरणामुळे शहरीकरणाचा वेग वाढला आहे. झोपडपट्ट्यांचे व संघटित गुन्हेगारीचे प्रश्न त्यामुळे आणखी गुंतागुंतीचे झाले आहेत. भोपाळ वायूदुर्घटनेसारखा प्रकार हा औद्योगिकीकरणाचाच अटळ परिणाम आहे. प्रदूषणामुळे केवळ सुंदर संगमरवरी ताजमहाल काळा पडत चालला याचेच दुःख नाही, तर निसर्ग आणि मानवी आरोग्यही धोक्यात आल्याचे दुःख आहे.

जनसमूहाने आपली सदसद्विवेकबुद्धी गहाण टाकल्याची तर या देशात असंख्य उदाहरणे आहेत. सप्टेंबर ९५ मध्ये 'गणपतीबाप्पा दूध पितो' या बातमीने संपूर्ण देशातच अंधश्रद्धेचा सामूहिक आविष्कार पाहायला मिळाला. एका राज्यव्यापी शिक्षणसंस्थेचे 'प्रिन्सिपॉल' म्हणवून घेणारे महाराष्ट्राचे मुख्यमंत्री श्री. मनोहर जोशी यांनी 'आपल्या घरच्या गणपतीने दूध प्राशन केले' हे जाहीरपणे सांगितले. ही बातमी काही तासांतच

सातासमुद्रापार पोहोचली. विदेशात आधीच या देशाची प्रतिमा 'जादूटोणा करणाऱ्यांचा, गारुड्यांचा देश' अशी आहे, ती प्रतिमा मुख्यमंत्र्यांपासून ते आय.ए.एस. अधिकाऱ्यांपर्यंत सर्वांनी गणपतीला दूध पाजून अधिकच भक्कम केली.

या देशातील राजकारणाचे गुन्हेगारीकरण तर धक्कादायकच आहे. 'भोंदू, साधू आणि जादू' या देशातल्या राजकारणात एकत्रच नांदत आहेत. चंद्रास्वामींसारख्या व्यक्तीचा राजकारण्यांवरील प्रभाव, सत्यसाईबाबांच्या चमत्काराला भुलणारे राजकारणी हे वेगळे काय दर्शवितात? गांधीजींना अपेक्षित असणारे राजकारणाचे नैतिकीकरण झाले नाहीच; पण या देशातील राजकारण आणखीनच सडले आहे. चारित्र्य, सभ्यता, नैतिकता, निष्ठा यांचा राजकारणात कुठेही मागमूस राहिलेला नाही. आंध्रप्रदेशात एन.टी. रामारावांना मुख्यमंत्रिपदावरून त्यांच्याच जावई-पोरांनी बंड करून हटविले. रामाराव आपल्या दुसरेपणाच्या बायकोला घेऊन जिथे बंडखोर आमदार उतरले होते त्या हॉटेलसमोर धरणे धरण्यास गेले. तेव्हा बंडखोर आमदारांची चीड येऊन रामारावांच्या 'पार्वती' असे नाव धारण करणाऱ्या दुसरेपणाच्या बायकोने त्या बंडखोरांच्या दिशेने चपला फेकल्या. दूरदर्शनवरील बातम्यांमधून या देशातील नागरिकांना हा तमाशा बघायला मिळाला.

'ठाकूर, बनिया, ब्राह्मण चोर; बाकी सब डी.एस.फोर' ही घोषणा लोकप्रिय करणाऱ्या कांशीरामच्या बहुजन समाज पार्टीने ब्राह्मणवादाचा पुरस्कार करणाऱ्या, 'ठाकूर-बनियांची' पार्टी असलेल्या भा.ज.प.चा पाठिंबा घेऊन उत्तरप्रदेशात सरकार बनविले होते. ज्या छगन भुजबळांनी शिवसेनेत असताना गांधीहत्या करणाऱ्या गोडशांचा प्रचारसभांमधून गौरव केला, त्या भुजबळांना गांधींनी मोठ्या केलेल्या काँग्रेस पक्षातच सन्मानाने प्रवेश मिळाला. एवढेच नाही, तर शिवसेनेसारखा पक्ष फोडला म्हणून मंत्रिपदाचे बक्षीसही मिळाले. काही दिवसांपूर्वी गांधींचे पुतळे पाडून गोडशांचे पुतळे उभारायला निघालेले भुजबळही नंतर मोठमोठ्याने 'महात्मा गांधी की जय' म्हणू लागले.

शिस्तबद्ध पक्ष अशी प्रतिमा असलेल्या भा.ज.प.च्या गुजरात शाखेत बंड झाले. शंकरसिंह वाघेला यांनी निम्मे आमदार फोडले. या बंडखोर भा.ज.प. आमदारांवर गुजरातचे भा.ज.प.चे आरोग्यमंत्री आणि त्या पक्षाच्या आणखी एका खासदाराने पाच हजार लोकांना घेऊन हल्ला चढवला. या हल्लेखोरांना पांगविण्यासाठी पोलिसांना गोळीबार करावा लागला. बापूजींच्या जन्मभूमीतच त्यांच्या तत्त्वज्ञानाची अशी वाट लागली आहे.

अनेक राज्यांच्या विधानसभेत चपलांनी हाणामारी होते. निवडणुकांच्या काळात विरोधकांचा असभ्य शब्दांत उल्लेख होतो. 'शासनाने निधर्मी' असावे असे म्हणणाऱ्या गांधीजींच्या देशात शाहबानो केसचा निर्णय मतांसाठी बदलला जातो आणि हिंदू मते मिळविण्यासाठीच गोवंशहत्याबंदीचा कायदाही केला जातो. पंढरपूरच्या विठ्ठलमंदिरात शासकीय महापूजा बांधली जाते. राजकारणात निधर्मीपणा, सभ्यता, परमतसहिष्णुता, साधनशुचिता यांचा गांधीजींनी नेहमीच आग्रह धरला होता. या मूल्यांच्या प्रतीकात्मक खुणाही आजच्या राजकारणात दिसत नाहीत. माणसाच्या नैतिक उन्नयनाचा ध्यास घेतलेल्या गांधीजींच्या देशातील काही मोजक्याच घटनांचा हा आलेख आहे. त्याच्या पार्श्वभूमीवरच महात्माजींचे विचार भारताच्या आजच्या संदर्भात किती लागू पडतात, हे तपासून पाहावयाचे आहे.

गांधीजींनी असंख्य विषयांवर चिंतन केले होते. त्यांनी ज्या ज्या विषयांवर विचार व्यक्त केले त्यांची सर्वसमावेशक यादी करणेसुद्धा कठीण आहे. त्यांपैकी काही ठळक व महत्त्वाचे विषय पुढीलप्रमाणे सांगता येतील : अहिंसा व सत्याग्रह, खादी व स्वदेशी, धर्म, चरखा, ग्रामोद्योग, ग्रामसुधारणा, ग्रामस्वराज्य, दारूबंदी, शाकाहार, शहरीकरण, औद्योगिकीकरण, यंत्र व बेकारीनिर्मूलन, स्त्री- पुरुषांची समानता, हुंडाबंदी, आंतरजातीय विवाह, बालविवाहविरोध, संततिनियमनाच्या कृत्रिम साधनांना विरोध परंतु वैवाहिक ब्रह्मचर्याचा पुरस्कार, स्वच्छता व साधी राहणी, शरीरश्रम, अस्पृश्यतानिर्मूलन, धर्मांतर, गोहत्याबंदी, हिंदु-मुस्लिम ऐक्य, धर्मनिरपेक्ष शासन, व्यक्तिस्वातंत्र्य, भाषिक ऐक्य व राष्ट्रभाषा पुरस्कार, शालेय शिक्षणातून धार्मिक शिक्षण देण्यास विरोध, भांडवलशाहीस पर्याय म्हणून 'विश्वस्त' कल्पनेचा पुरस्कार, आदिवासी उन्नती, करविषयक धोरण अशा असंख्य विषयांवर गांधीजींनी विचार प्रकट केले आहेत.

उघड आहे की, शब्दमर्यादेच्या दृष्टीने गांधीजींच्या समग्र विचारांचा आढावा घेणे ही केवळ अशक्यच गोष्ट आहे. वरीलपैकी काही महत्त्वाच्या व मोजक्या विषयांवरील त्यांचे विचार आजच्या संदर्भात तपासून पाहणे एवढाच प्रस्तुत निबंधाचा हेतू आहे.

गांधी विचारांचा गाभा

इतर प्राण्यांहून माणसाचे असलेले वेगळेपण हा गांधीजींच्या विचारांमागील एक महत्त्वाचा घटक आहे. माणसाचे विचार आणि हृदयपरिवर्तन करता येते तसे अन्य प्राण्यांचे करता येत नाही. माणसाकडे इतर प्राण्यांहून वेगळी अशी एक नैतिकता आहे. मानवाच्या नैतिक उन्नयनाचाच गांधीजींनी ध्यास घेतलेला होता. त्यांची विचारसरणी ही मुख्यतः माणसावर श्रद्धा ठेवणारी व त्याच्या नैतिकतेचा विश्वास धरणारी आहे. नलिनी पंडितांनी

म्हटल्याप्रमाणे, 'विश्वशासनाच्या नैतिकतेचे तत्त्व, मनुष्यामात्राच्या सद्भावनेवर व अंतःशक्तीवर अढळ विश्वास, जीवनातील सर्व तऱ्हेच्या अ-शिवाशी व अन्यायाशी झगडण्याची प्रेरणा आणि साधनशुचितेचा आग्रह हे गांधीजींच्या मानवतावादी तत्त्वविचारांचे चार मुख्य पैलू होत.' सत्य आणि अहिंसा या मूल्यांच्या पायावरच गांधीजींची विचारसरणी उभी होती. वसंत पळशीकरांनी गांधींच्या सत्याग्रह, विश्वस्तवृत्ती आणि ग्रामस्वराज्याधिष्ठित विकेंद्रित अर्थव्यवस्था या तीन मुद्यांकडे लक्ष वेधले आहे. या तीन गोष्टींत गांधींचा राजकीय, सामाजिक व आर्थिक विचार सामावलेला आहे.

पश्चिमेकडून औद्योगिकीकरणाच्या कल्पनेचे जोरदार आक्रमण भारतावर होणार आहे, याची गांधीजींना कल्पना होती. पौर्वात्य परंपरेतील 'साधेपणा व शांतता' हा त्यावरचा उतारा आहे, असे गांधीजींना वाटे. औद्योगिकीकरण व यंत्राचा दुराग्रह यांना त्यांचा असलेला विरोध मुख्यतः मानवी जीवनाच्या शांत व सभ्य चौकटीला धक्का पोहोचू नये यासाठीच होता. सर्वच बाबतींत उच्च नैतिक मूल्यांचा ते यासाठीच आग्रह धरीत होते. अस्पृश्यतेमुळे मानवाच्या नैतिकतेलाच धक्का पोहोचतो ही त्यांची भूमिका होती. धर्म व राजकारण यांचा समन्वय करतानाही राजकारणाचे अध्यात्मीकरण करणे हा त्यांचा हेतू होता. राजकारणाचे एका अर्थाने ते नैतिकीकरणच होते. धर्म आणि अध्यात्माचे पारंपरिक अर्थ गांधीजींना मंजूर नव्हते.

या पार्श्वभूमीवर त्यांचे 'धर्म आणि राजकारण' यांविषयीचे विचार तपासायला हवेत.

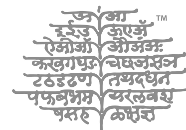
धर्म आणि राजकारण

आज राजकारणात धर्म वेगाने घुसत असल्याचे दिसत आहे. 'हिंदुत्वा'ची हाक देऊन हिंदूंचे आणि 'इस्लाम खतरेमे है' अशी वांग देऊन मुसलमानांचे, तर स्वतंत्र राष्ट्राची मागणी करीत शिखांचे राजकारण जागवले जात आहे.

गांधीजींना राजकारणाचे धार्मिकीकरण करायचे होते; पण ते या अर्थाने नव्हे. धर्मात असतात ती उदात्त मूल्ये घेऊन राजकारणाचे नैतिकीकरण त्यांना करायचे होते. भा.ल. भोळ्यांनी सांगितल्याप्रमाणे, "राजकारणाचे अध्यात्मीकरण व्हावे असे जेव्हा गांधी म्हणतात तेव्हा त्यांची भूमिका 'राजकारणाच्या मुळाशी नेहमी नैतिक मूल्यांचे अधिष्ठान असायलाच पाहिजे' असे सांगणाऱ्या गोपाळकृष्ण गोखले यांच्याशी जुळणारी असते. भारतीयांची राष्ट्रभावना चेतविण्यासाठी त्यांच्या धार्मिक श्रद्धांचा वापर करणाऱ्या किंवा राष्ट्रवादाला 'सांस्कृतिक' अधिष्ठान देण्याचा प्रयत्न करणाऱ्या जीर्णोद्धारवादी राष्ट्रवाद्यांना धर्म आणि राजकारण यांच्यात जो संबंध अभिप्रेत असतो तो गांधींच्या चिंतनात वा वर्तनात कुठेही आढळत नाही." हे खरे आहे की, गांधीजी स्वतःला सनातनी हिंदू म्हणवून घेत. गांधींनी आपल्या विवेचनासाठी नेहमीच हिंदू धर्माची प्रतीके व परिभाषा वापरली. भारतातल्या सर्वसामान्य जनतेला समजेल अशी आवाहन करणारी भाषा म्हणूनच प्रामुख्याने त्यांनी ही प्रतीके व परिभाषा वापरली हे उघड आहे. परंतु कोणत्याही हिंदुत्ववादी राजकीय प्रवाहाला गांधीजी 'आपले' वाटले नाहीत; याचे कारण धर्माच्या आधारावर राजकारण करण्यास त्यांचा स्पष्ट विरोध होता. 'हिंदू स्टेट' आणण्यास तर त्यांचा अत्यंत स्पष्ट विरोध होता. उलट, असे हिंदू-राज्य आले तर आपण त्यास प्रखर विरोध करू असे त्यांनी म्हटलेलेच आहे. हिंदुत्ववादी राजकारण आज भारतात उचल खात असताना हा संदर्भ खूपच महत्त्वाचा ठरतो.

गांधींनी आपल्या प्रकट चिंतनात नेहमीच मुक्तपणे हिंदुधर्माची प्रतीके व परिभाषा वापरल्याने ते हिंदू संत असल्याचा आभास निर्माण होतो; परंतु विश्व हिंदू परिषदेचे अयोध्येचे गंगाजल विक्रीचे राजकारण त्यांना मुळीच मान्य झाले नसते. हिंदुत्ववादी सध्या शासनसत्तेत प्रबळ होत चालले आहेत. अनेक राज्यांमध्ये हिंदुत्वाचा उघड आणि प्रखर पुरस्कार करणारे पक्ष सत्तेवर आलेले आहेत. भारताच्या धर्मनिरपेक्ष जीवनाला धक्का देणारीच ही गोष्ट आहे. गांधीजी म्हणाले होते, "भारतीय स्वराज्य म्हणजे येथील बहुसंख्य समाजाचे, अर्थात हिंदूंचे राज्य असे लोक बोलतात. यापेक्षा मोठी दुसरी चूक नाही. तसे होणार असेल तर मी तरी त्याला स्व-राज्य म्हणायला तयार नाही. अशा राज्याविरुद्ध मी सर्व सामर्थ्यानिशी झगडेन."

आज हिंदुत्ववाद्यांची केंद्रसत्तेकडेही दमदार वाटचाल चालू झाली आहे. अशा वेळी गांधीजींच्या या विचारांचे महत्त्व ठळकपणे नजरेत भरते. शासन निधर्मीच असले पाहिजे असा गांधीजींचा आग्रह होता. मात्र धर्माने राजकारण शुद्ध करता येते असा त्यांचा विश्वास होता. अलीम वकिलांनी म्हटल्याप्रमाणे, "राजकारणात सर्वच बाबी चांगल्या असतात असे नाही. राजकारणात सत्तालोलुपता, आर्थिक हितसंबंधांची जपणूक, इतरांना फसविणे, पक्षांधता हे दोष येतातच. धर्माच्या साह्याने हे दोष राजकारणातून काढून टाकता येतील अशी आशा गांधींना होती." राजकारणातील दोष दूर करण्यासाठी 'राजकारणाचे अध्यात्मीकरण' करणे हे त्यांच्या विचाराचे सूत्र होते. राजकारण टाळून चालणार नाही. राजकारणाच्या शुद्धीकरणाचाच गांधीजींनी वारंवार आग्रह धरला होता. महात्माजींनी राजकारणाला धर्माची जोड दिल्याने





सामान्य जनता त्यांच्या चळवळीकडे आकर्षित झाली असली तरी लोकांमधील धर्मांधता काढून वृत्तीचे उदात्तीकरण करण्याचाच त्यांचा नेहमी प्रयत्न राहिला. याउलट या दशकातील भारतीय राजकारण मंदिर-मशीद-मंडल प्रश्नाभोवती केंद्रित करून लोकक्षोभ वाढविण्यासाठी धर्माचा वापर केल्याचे लक्षात येते. गंगाजल विक्री, मंदिर निर्माणासाठी गावोगावच्या विटा गोळा करणे, अडवाणींनी स्वतः दिल्लीत २१ सप्टेंबर १९९५ रोजी गणपतीबाप्पाला दूध पाजणे हे सर्व कशाचे लक्षण आहे?

अस्पृश्यतानिर्मूलन, स्त्री-पुरुषांची समानता, विधवाविवाह यांचे समर्थन आणि बालविवाहास व देवदासी प्रथेस विरोध करताना गांधीजींच्या मनात मानवाबद्दलचे उदात्त प्रेम भरून राहिलेलेच आढळते. या सर्व रूढी अधार्मिक आहेत असे स्पष्ट प्रतिपादन त्यांनी केले. या चाली नष्ट करण्यासाठी गांधीजींनी लोकचळवळ चालवली. दुर्दैवाने आजही परिस्थितीत फार फरक पडलेला नाही. अजूनही राजस्थानात रूपकुँवर सती जाते आणि सर्रास बालविवाह होतात. अशा वेळी गांधीजींच्या मार्गानेच लोकांना विश्वासात घेऊन जनजागरण केले पाहिजे. मनाला-बुद्धीला न पटणाऱ्या बाबी धर्मातून काढण्यासाठी गांधींनी एका अर्थाने आध्यात्मिक डूब असलेल्या बुद्धिवादाचीच कास धरली होती. त्यांनी म्हटलंय, "अस्पृश्यता शास्त्रपूत आहे असे सांगण्यास माझ्याविरुद्ध सारा हिंदू समाज जरी एकवटून उभा राहिला तरीही मी ते कधीच मान्य करणार नाही. कारण सद्सद्विवेकबुद्धीच्या बाबतीत बहुमताने निर्णय घेण्याचे तत्त्व लागू पडत नाही."

व्यक्तिगत जीवनात गाढ धर्मनिष्ठा आणि सामाजिक बाबतीत धर्मनिरपेक्ष दृष्टिकोन यांचा गांधीजींनी सुरेख मेळ घातला होता. स्वतंत्र भारताचे शासन धर्मनिरपेक्ष राहिले पाहिजे आणि बहुसंख्य हिंदूंनी अल्पसंख्यांना समानतेने व सहिष्णुतेने वागविले पाहिजे या आग्रहापायीच गांधीजींनी हिंदुत्ववाद्यांचा रोष ओढवून घेतला होता. आज मात्र गांधीजींएवढ्या प्रामाणिकपणे कोणताही राजकीय नेता शासन धर्मनिरपेक्ष असले पाहिजे, सार्वजनिक जीवनात धर्माचा प्रभाव नसावा असा आग्रह धरताना आढळत नाही. उलट धर्म, जातीयवाद, सांप्रदायिकता वेगाने शासनात घुसत आहे.

उघड आहे की, धर्मनिरपेक्ष नसलेले शासन धर्मनिष्ठच असणार. धर्मनिष्ठ शासन केंद्रात सत्तेवर आल्यास दलित, अल्पसंख्य यांना पुन्हा असुरक्षित जीवन जगावे लागेल. हे लक्षात घेऊनच समाजाचे लोकशिक्षण केले पाहिजे.

धर्मनिरपेक्षतावादी विचारवंतांचा प्रभाव समाजावर जमवता आला तर पुन्हा कुठे मशीदही पडणार नाही आणि मुंबईत दंगलही होणार नाही. शासनाने धर्मनिरपेक्ष असण्याची गरज पूर्वीपेक्षा आज अधिक तीव्र आहे; कारण हिंदुत्ववादी अधिक प्रबळ झाले आहेत, तर मुसलमानही प्रतिक्रिया देण्याच्या तयारीत आहेत. बाबरी मशीद प्रकरणानंतर देशाच्या धर्मनिरपेक्ष प्रतिमेला आंतरराष्ट्रीय पातळीवर जबरदस्त तडा गेला आहे. केंद्रात हिंदुत्ववादी सत्तेवर येण्याची भीती आज अनेकांना वाटते आहे. अशा वेळी गांधीजींच्या धर्मनिरपेक्ष शासनसत्तेसंबंधीच्या विचारांची खूपच गरज वाटते. शासनाची कर्तव्ये इहवादी असली पाहिजेत व लोककल्याणाचीच कामे शासनाने केली पाहिजेत असे गांधीजींना वाटत असे. सौराष्ट्रातील सोमनाथ मंदिराच्या जीर्णोद्धारासाठी १९४७ मध्ये शासनाकडून आर्थिक साहाय्य होण्याची शक्यता दिसताच त्यांनी त्याला विरोध केला. धार्मिक बाबतीत शासनाने तटस्थ असले पाहिजे असे म्हणणाऱ्या गांधीजींना महाराष्ट्र शासनकृत पंढरपूरच्या विठ्ठलाची अधिकृत महापूजाही आवडली नसती, हे उघड आहे. नलिनी पंडितांनी यासंबंधी म्हटलंय, 'शासनाला धर्माशी काहीही कर्तव्य नाही. लोकांच्या ऐहिक सुखाची म्हणजेच आरोग्य, दळणवळण, पैसा, परराष्ट्रीय संबंध इत्यादी बाबींची व्यवस्था करणे हे शासनाचे काम आहे. देशातील सर्व लोक जरी एकाच धर्माचे असले, तरी शासनाला स्वतःचा धर्म असू नये. कारण धर्म ही प्रत्येकाची खाजगी बाब आहे.... शासनाने धार्मिक बाबतीत तटस्थ राहणेच समाजहिताच्या दृष्टीने आवश्यक आहे, असे विचार गांधींनी वेळोवेळी प्रगट केले आहेत.' सध्याच्या राजकारणावर जात-जमातवादाचा मोठा प्रभाव आहे, अशा वेळी गांधींची निधर्मी शासनसत्तेसंबंधीची भूमिका पुन्हा एकदा सार्वत्रिक रीत्या स्वीकारण्याशिवाय आपणांस गत्यंतर नाही.

आर्थिक विषमतानिर्मूलनासाठी कररचना

उत्पन्नाच्या विभाजनातील विषमता कमी करण्याच्या दृष्टीनेच शासनाने करविषयक धोरण आखले पाहिजे, असा गांधीजींचा आग्रह होता. यासंबंधीची त्यांची मते पुरोगामी होती. अप्रत्यक्ष करांचे प्रमाण कमी करून प्रत्यक्ष करांचे प्रमाण वाढविण्याची सूचना गांधीजींनी केली होती. आर्थिक विषमतेच्या निर्मूलनासाठी गांधीजींनी सुचविलेले हे कररचनाविषयक सूत्र खूपच महत्त्वपूर्ण आहे. मात्र निवडणुकीचेच राजकारण खेळणाऱ्या भारताच्या केंद्रशासनाने या सूत्राचे अर्थकारण केलेले दिसत नाही. खालील तक्ता त्या दृष्टीने खूपच बोलका ठरेल.

अनुक्रमणिका

तक्ता क्रमांक १

करांपासून मिळणाऱ्या उत्पन्नाचे शेकडा प्रमाण

तपशील	वर्ष		
	१९५०-५१	१९९२-९३	१९९३-९४
अ) प्रत्यक्ष कर	३६%	१९%	२३%
आ) अप्रत्यक्ष कर	६४%	८१%	७७%
एकूण उत्पन्न	१००%	१००%	१००%

संदर्भ : कृपया संदर्भासाठी निबंधाच्या शेवटचे १६ व १७ क्रमांकांचे संदर्भ पाहावेत.

या तक्त्यावरून असे स्पष्ट दिसते की, १९५०-५१ च्या तुलनेत प्रत्यक्ष करांचे प्रमाण १९९२-९३ व १९९३-९४ मध्ये घटलेले आहे. तर अप्रत्यक्ष करांचे प्रमाण वाढलेले आहे. कररचनेत गांधीजी करांचे जे प्रमाण सुचवितात त्याच्या बरोबर उलटी अशी ही परिस्थिती आहे. भारतासारख्या देशात श्रीमंतांवर कराचा अधिक बोजा बसवावा असे गांधीजींना वाटत असे. त्यांनी म्हटलंय, 'कोट्यवधी लोक अर्धपोटी जगत असणाऱ्या या देशात कोणाही व्यक्तीने अमाप धनसंचय करणे हा गुन्हा मानला पाहिजे. संपत्तीची कमाल मर्यादा ठरवून तिच्यापेक्षा अधिक असणाऱ्या संपत्तीवर कराचा कमाल बोजा बसविण्यास हरकत नाही.' वारसा करासाठी गांधीजींनी धरलेला आग्रह तर प्रसिद्धच आहे. अप्रत्यक्ष करांचे प्रमाण कमी करण्याची गांधीजींची सूचना भारतासारख्या देशात विषमतानिर्मूलनासाठी आजही तितकीच महत्त्वाची आहे.

व्यक्तिप्रतिष्ठा, साधनशुचिता व साध्या राहणीचा पुरस्कार

आज निवडणुका जिंकण्यासाठी हिंसा, दहशतवाद, पैसावाटप यांबरोबरच विरोधकांचे व्यक्तिगत पातळीवर चारित्र्यहननही केले जाते. आपले ध्येय साधण्यासाठी करावयाच्या संघर्षात नेहमीच योग्य व पूर्ण नैतिक मार्ग वापरले पाहिजेत असा गांधीजींचा आग्रह होता. राजकारणाच्या शुद्धतेसाठी साधनशुचितेचा त्यांनी धरलेला आग्रह हा आजच्या राजकीय पार्श्वभूमीवर खूपच महत्त्वपूर्ण वाटतो.

पक्षांतर, निवडणुकांमधील गैरप्रकार, शासनातील भ्रष्टाचार, पक्षात फूट पाडणे इत्यादी प्रकार सध्या सर्रास चालू आहेत. महाराष्ट्र विधानसभा निवडणुकीतील पक्षोपपक्षांची एकमेकांवर झालेली चिखलफेक पाहिल्यावर आणि अन्य राज्यांतील निवडणुकांतील हिंसाचार पाहिल्यावर 'सभ्य मार्गांनी संघर्ष चालविण्याची रीती उत्क्रांत करणे' गांधींना आवश्यक का वाटत होते, ते समजून येते. व्यक्तीच्या प्रतिष्ठेचा सन्मान करणे हा गांधी विचारांमधील मूल्यात्मक भाग आहे. हे मूल्य आज हरवले आहे. आदरणीय विरोधकांना निवडणूक काळात 'राष्ट्रद्रोही' म्हणणारे राजीव गांधी, शरद पवारांना 'मैद्याचे पोते' म्हणणारे बाळासाहेब ठाकरे ही राजकारणातील स्थिती एकीकडे तर लोकलमध्ये मंगळसूत्र चोरीसाठी बायकांचा खून करणारे गुंड, महाविद्यालयीन तरुणीची छेडछाड करणारे युवक, जळगाव वासनाकांडाला पाठीशी घालू पाहणारे पुढारी, सामान्यांच्या प्रश्नांकडे दुर्लक्ष करणारे मठ्ठ शासनाचे बथ्थड प्रशासन हे सर्व काय दर्शविते? माणसाचा जीव या देशात मुंगीमोलाच झाला आहे. 'व्यक्तिप्रतिष्ठा' सर्वच क्षेत्रांतून हद्दपार झाली आहे.

कोणत्याही क्षेत्रात आज विरोधकांबद्दल आदराने बोलले जात नाही. भरसभेत आणि वर्तमानपत्राच्या पहिल्या पानावरही मुस्लिमांचा उल्लेख १९९५ मध्येही 'लांडे' असा केला जातो. व्यक्तिप्रतिष्ठा आणि सभ्यता यात कुठे आहे? अहिंसेची व्याख्या गांधीजींनी किती व्यापक केली होती ते पाहिल्यावर आपल्यातील असंस्कृततेची जाणीव होते. गांधीजी म्हणतात, 'कोणालाही क्रोधासाठी वा स्वार्थासाठी हेतुपूर्वक ठार मारणे किंवा इजा करणे ही जशी हिंसा आहे तशीच कुणाविषयी मनात दुष्ट भावना बाळगणे वा कोणालाही शब्दांनी वा कृत्यांनी दुखापत करणे हीसुद्धा हिंसाच आहे.' आज जाहीर सभांतील भाषणे, वर्तमानपत्रांतील बातम्या, लेख-अग्रलेख, पत्रके, व्यंगचित्रे, प्रचारपत्रे, खाजगी चर्चा (कुजबूज मोहिमेसाठी जाणीवपूर्वक केलेल्या चर्चा) यांतून प्रतिस्पर्ध्यांबद्दल, विरोधकांबद्दल कुत्सित बोलणे, व्यक्तिगत चारित्र्यहनन करणे, असभ्य शब्दांत लिहिणे-बोलणे हे सर्रास चालूच आहे. गांधीजींच्या अहिंसेच्या तत्त्वज्ञानाची या पार्श्वभूमीवर खूपच गरज वाटते. निवडणुकांच्या राजकारणातही गांधीजींच्या 'साधनशुचिते'चा आग्रह आता सामान्य जनतेलाच धरला पाहिजे. निवडणूक आयुक्त टी.एन. शेषन यांनी नोकरशाहीच्या चौकटीत राहूनही त्या दृष्टीने काही प्रयत्न केले आहेतच.

भ्रष्टाचारास गांधीजींनी तीव्र विरोध केला होता. काँग्रेसमधील बेशिस्त वर्तनाची जाणीव झाल्यानंतर त्यांनी घेतलेली, 'काँग्रेस संपली तरी चालेल पण भ्रष्टाचार नको' ही भूमिका आत्यंतिक असली तरी योग्यच होती. आज सर्व राजकीय पक्षांमध्ये भ्रष्टाचार, गुन्हेगारांची साथसंगत बोकाळली आहे. पप्पू कलानी, हितेंद्र ठाकूर काँग्रेसचे आमदार होतात, या दृश्याने गांधीजींना काय वाटले असते याची कल्पना करणेही कठीणच आहे. सध्याच्या या पार्श्वभूमीवर व्यक्तिप्रतिष्ठेचा, साधनशुचितेचा गांधीजींचा आग्रह किती गरजेचा आहे हे लक्षात यावे.

अनुक्रमणिका

काही ख्रिश्चन धर्मपंथीयांच्या साध्या राहणीचा पुरस्कार गांधीजींवर प्रभाव टाकून गेला. स्वतः गांधीजी आयुष्यभर अतिशय साधेपणाने राहत होते. आज नवी पिढी व्यसनाधीनता, चैनबाजी, परदेशी वस्तूंच्या हव्यासात गुरफटलेली असताना समाजावर चढणारी ही झुळझुळीतपणाची पुटे काढण्यासाठी पुन्हा एकदा साध्या राहणीच्या तत्त्वाचा प्रचार आवश्यकच झाला आहे. जवळजवळ सर्व नवी पिढी चंगळवादाच्या आहारी गेली असताना 'गरजा मर्यादित करा' हा गांधीजींचा उपदेश पुनरुज्जीवित करणे त्यामुळेच आवश्यक वाटते.

उद्योगप्रधान संस्कृतीतील समाज अस्वस्थ, अशांत होण्याचे मुख्य कारण म्हणजे हा समाज स्वतःच्या भौतिक गरजा वाढवीत चालला आहे. उद्योगप्रधान संस्कृती माणसांना त्यांच्या भौतिक गरजा वाढविण्यास उत्तेजन देते. म्हणूनच या संस्कृतीचा गांधीजींनी निषेध केला आहे. सुखासीनतेला गांधीजींचा विरोध होता. त्यातूनच 'गरजा मर्यादित करण्याचा' त्यांचा विचार उगम पावलेला आहे. एवढेच नव्हे, तर साध्या राहणीच्या तत्त्वाला महात्माजींनी अखंड परिश्रमांचीही जोड दिली होती. शरीरश्रमासाठीचा त्यांचा आग्रह सर्वज्ञातच आहे. कॅल्विन या विचारवंताच्या अखंड कार्यरत राहण्याच्या कल्पनेचा गांधीजींवर प्रभाव होता. आज पुन्हा एकदा समाजात चंगळवाद, निष्क्रियता, झटपट श्रीमंत होण्याची वृत्ती बोकाळत आहे. दोन ऑक्टोबर १९९५ रोजी रात्री नऊ वाजता दूरदर्शनवर नलिनी सिंहनिर्मित 'मेड इन इंडिया' हा कार्यक्रम प्रसारित झाला. शहरी मध्यमवर्गीय जनता ३०% व्याजदर देऊन चैनीच्या वस्तू कर्जाऊ खरेदी करण्यास उत्सुक असल्याच्या सत्य चित्रणाने धक्काच बसला. उत्पन्न कमी असताना भरपूर खर्च करण्याची मध्यमवर्गीय वृत्ती व त्यातून आर्थिक भ्रष्टाचाराचा प्रसार आणि इतर चंगळवाद्यांच्या अनुकरणातून जीवनावश्यक नसलेल्या रंजनपर वस्तूंच्या खरेदीचा हव्यास यात आपला समाज आज बुडालेला आहे.

गौतम बुद्धांनी दुःखाची सर्वव्यापी व अतिशय चांगली व्याख्या केली आहे. 'अपेक्षाभंग म्हणजे दुःख' असे बुद्धांनी सांगितले आहे. चंगळवाद माणसाच्या अपेक्षा आभाळाएवढ्या उंच नेतो. त्यातूनच अनाचाराची निर्मिती होते. औद्योगिकीकरणाचा अपरिहार्य परिणाम म्हणून चंगळवाद आणि चंगळवादाचा अटळ परिणाम म्हणून अपेक्षाभंगातून दुःखी समाजाची निर्मिती असे हे दुष्टचक्र आहे. आजच्या मध्यमवर्गीय व श्रीमंत समाजाची अवस्था यापेक्षा वेगळी नाही. शरीरश्रम, अखंड परिश्रम आणि साधी राहणी या गांधीजींच्या उपदेशाचे अनुकरण केल्याशिवाय चंगळवादावर उतारा मिळणे अशक्यच आहे. 'जे शरीरश्रम करीत नाहीत त्यांना अन्नसेवनाचा नैतिक अधिकार नाही' असे म्हणणाऱ्या गांधीजींना सद्यःस्थितीतील विलासी जीवनाची भयंकर घृणा आली असती यात शंकाच नाही.

व्यक्तीच्या गरजा मर्यादित केल्यामुळे तिचे अधःपतन रोखले जाऊ शकते असे गांधींना वाटत असे. गरजांच्या वृद्धीमुळे माणूस अर्थार्जनाकडे धावतो व त्यातून त्याचे अधःपतन होते असे त्यांचे गृहीतसूत्र होते.

आपल्या देशातील आजचे चित्र मात्र भयानक आहे. जाहिरात माध्यमे आज खूपच प्रगत झाली असून त्यांद्वारे मध्यमवर्गीयांच्या गरजा कृत्रिम रीत्या निर्माण करता येतात. त्यांच्या अहंकार, प्रतिष्ठेला आवाहन करून 'विक्रेत्यांचा बाजार' तयार करता येतो, हे भारतात सिद्ध झाले आहे. या पार्श्वभूमीवरच गांधीजींच्या 'गरजा कमी करा' या उपदेशाचे वेगळेपण लक्षात घेतले पाहिजे. आधुनिक बाजारी अर्थशास्त्राच्या, विपणनशास्त्र व जाहिरात-शास्त्राच्या अगदी विरुद्ध असाच हा संदेश आहे. समाजाच्या मानसिक स्थैर्यासाठी मात्र या संदेशाचाच पुनरुच्चार आवश्यक आहे.

गोवंशहत्याबंदी कायदा आणि गांधीजी

दि. ९ ऑगस्ट १९९५ रोजी महाराष्ट्र राज्य विधानसभेत मारामाऱ्या-गोंधळ-हडेलहप्पी करीत गोवंशहत्याबंदीचे विधेयक मंजूर झाले. गोहत्याबंदी विधेयकाने गोहत्या थांबवता येते; तर गोवंशहत्याबंदी विधेयकाने गोवंशातील सर्व प्राण्यांच्या (भाकड बैल व म्हशीसुद्धा) हत्येस आता महाराष्ट्रात प्रतिबंध झाला आहे. या विधेयकाच्या समर्थनासाठी विधानसभेतील चर्चेच्या वेळी भा.ज.प. आमदार श्री. राज पुरोहित यांनी चक्क महात्मा गांधींचे नाव वापरले. गोहत्या बंद व्हावी ही महात्माजींची मनःपूर्वक इच्छा होती हे खरे; पण त्यासाठी कायदा करण्यास त्यांचा सक्त विरोध होता. महात्मा गांधींच्या नावाखाली अनेक गांधीवादी भ्रामकपणे या कायद्याची आजपर्यंत मागणी करीत असत. विनोबांनी आणीबाणीत या कायद्याच्या मागणीसाठी उपोषण केल्याने अनेकांचा असा समज होणे शक्य आहे की, गांधीजींना असा कायदा हवा होता. परंतु दै. महाराष्ट्र टाइम्सच्या २९ ऑगस्ट १९९५ च्या अंकात नलिनी पंडितांनी 'गोवंशहत्याबंदी आणि तथाकथित गांधीवादी' हा लेख लिहून या समजुतीतील फोलपणा उघड केला आहे. त्यांनी लिहिलंय, 'धार्मिक कारणासाठी कोणताही कायदा करण्यात येऊ नये, असे विचार गांधीजींनी वेळोवेळी व्यक्त केले आहेत. मुसलमानांच्या सुरीपासून गायींचे संरक्षण करण्याचा मार्ग त्यांचे हृदयपरिवर्तन करणे हाच होय (गांधीजी

म्हणत,). भारत हे काही केवळ हिंदूंचे राष्ट्र नव्हे. मुसलमान, शीख, पारशी, ख्रिस्ती आणि यहुदी अशा वेगवेगळ्या धर्मांच्या नागरिकांचेही ते राष्ट्र आहे. गाय ही हिंदुधर्माने पवित्र मानली असली, तरी इतर धर्मांनी तिला पवित्र मानलेली नाही. म्हणून हिंदूंच्या धार्मिक भावनांचा मान राखण्यासाठी गोहत्याबंदीचा कायदा करून इतर धर्मांच्या लोकांवर तो लादणे धर्मनिरपेक्ष शासनाच्या व लोकशाहीच्या तत्त्वांशी विसंगत आहे, असे गांधींचे स्पष्ट मत होते.'

केवळ हिंदू मते केंद्रित करण्यासाठी गोवंशहत्याबंदीचा कायदा गांधीजींच्या हयातीत झाला असता तर ते व्यथितच झाले असते. 'धार्मिक कारणांसाठी कायदे करण्याऐवजी समाजाच्या भौतिक कल्याणाच्या तरतुदींसाठी शासन राबवणे' हे गांधीसूत्र या पार्श्वभूमीवर आपल्या डोळ्यांत झणझणीत अंजन घालणारे ठरावे.

अहिंसा

पंजाब, काश्मीरमधील भयंकर हिंसाचार, निवडणुकांमधील हिंसाचार, स्त्रियांना वाढत असलेला धोका, पत्रकारांवरील हल्ले, हिंदु-मुसलमान दंगली, अस्पृश्य-सवर्ण दंगली, राजकीय कारणांनी होणाऱ्या मोर्चे-बंदच्या वेळच्या दंगली, गुन्हेगारांचे टोळीयुद्ध आणि त्यातूनही उद्योगपती, राजकारणी यांच्या होणाऱ्या हत्या या सर्वांनी आपला देश खरे तर खूपच भयग्रस्त झालेला आहे. गांधीजींच्या अहिंसाविषयक विचारांची आवश्यकता अशा वेळी प्रतीत होणे हीच त्या महात्म्याच्या द्रष्टेपणाचीही खूण होय.

भारताला खरे तर महावीर, बुद्ध यांच्या अहिंसाविषयक तत्त्वज्ञानाची एक परंपरा आहेच. ही परंपरा गांधीजींनी विसाव्या शतकातही उजळून टाकली होती. गांधीजींच्या अहिंसाविषयक तत्त्वज्ञानाने केवळ दक्षिण आफ्रिका आणि हिंदुस्थानच नव्हे तर सारे जग स्तिमित झाले होते. अल्बर्ट आइन्स्टाइन तर म्हणाले होते की, गांधीजी ही पुढच्या पिढीला कदाचित दंतकथा वाटू लागेल. त्यांच्या अहिंसाविषयक तत्त्वज्ञानाने सारे जग प्रभावित झाले होते तरी आधुनिक भारताने मात्र त्यांच्या या शिकवणुकीची याद ठेवली नाही. गांधीजींनी म्हटलंय, 'अधीरता, खोटेपणा, फसवणूक, द्वेष, दुष्टबुद्धी या सर्वांचा हिंसेमध्ये समावेश होतो. ज्या वस्तूची दुसऱ्याला गरज असेल ती स्वतःपाशी राखून ठेवणे हीदेखील हिंसाच होय.' आजचे सामाजिक चित्र या हिंसेनेच बरबटलेले दिसते. केवळ रक्ताचेच क्रौर्य नव्हे, तर अधीरता, खोटेपणा, फसवणूक, द्वेष आणि दुष्टबुद्धीचा भयंकर असर आज भारतीय समाजावर पडलेला आहे. युवापिढीच्या जगण्यात प्रामाणिकपणा, परमतसहिष्णुता, दयार्द्रता, मानव व सर्व प्राणिमात्रांबद्दल प्रेम, सभ्यता, आदरबुद्धी ही मूल्ये तर दिसतच नाहीत. अशा अंधारलेल्या प्रसंगी गांधीजींचे अहिंसाविषयक तत्त्वज्ञान मानवातील भ्रातृभाव जागवणारे आणि जगवणारेच ठरणार आहे.

ग्रामोद्योग आणि औद्योगिकीकरण

गांधीजींचे स्मरण होताच चरख्यावर सूतकताई करणारी बापूजींची मूर्ती समोर उभी राहते. 'ग्रामोद्योगाचे प्रतीक' असे स्वरूप चरख्याला गांधीजींनी मिळवून दिले होते. त्या प्रतीकाच्या माध्यमातून शेतकऱ्यांच्या प्रश्नांकडे महात्माजींनी मध्यमवर्गीय, सुशिक्षितवर्गीयांचे लक्ष वेधले होते. श्रमाला प्रतिष्ठा, श्रमप्रधान उत्पादनतंत्र, कमी भांडवली उत्पादनसाधनांचा वापर हा त्यांच्या अर्थशास्त्राचा गाभा होता. मल्टिनॅशनलच्या आजच्या जमान्यातही ग्रामोद्योगांचा त्यांचा आग्रह आणि औद्योगिकीकरणाच्या विरोधामागचे विचार समजावून घेण्यासारखे आहेत.

भारतातील शेती मागासलेली आहे, शेतकऱ्यांचे आणि बलुतेदारांचे अनंत आर्थिक प्रश्न आहेत, याची गांधीजींना जाणीव होती. महात्मा फुले यांच्या नंतर शेतकऱ्यांच्या प्रश्नांवर विचार करणारा हा दुसराच महात्मा होता. 'खेड्यांच्या विकासातच भारताचा विकास छुपलेला आहे' या गांधीजींच्या विचारांनी त्यांचे द्रष्टेपण सिद्ध केले आहे. आज दिसत असलेले विकासाचे चित्र हे सूज आलेल्या शरीरासारखेच आहे. समाजाच्या शेवटच्या स्तरापर्यंत हा विकास झिरपत नाही याचे कारण विकासाच्या आतापर्यंतच्या योजना खेड्यांना केंद्रीभूत धरून नव्हे, तर शहरांना डोळ्यांसमोर ठेवून राबविल्या आहेत. खेड्यांची राजकीय ताकद दुबळी आहे म्हणून त्यांच्याकडे सर्वांनी दुर्लक्ष केले. तेथील बेकारांनी रोजगारासाठी शहरात स्थलांतर केले. परिणामी शहरे सुजली आणि खेडी मागे पडली आहेत. पण भारताचे सर्वाधिक मनुष्यबळ अजूनही या खेड्यांमध्येच असल्याने गांधीजी म्हणतात त्याप्रमाणे खेड्यांच्या विकासासाठी ग्रामोद्योगांचे पुनरुज्जीवनच अटळ आहे.

शहरांनी चालविलेल्या पिळवणुकीपासून खेड्यांची मुक्तता करणे हे गांधीजींच्या आर्थिक धोरणाचे मूलतत्त्व होते. शरद जोशी ह्यांच्या शेतकरी चळवळीचे सूत्रही 'भारत विरुद्ध इंडिया' असे होते. वस्तुतः या संघर्षसूत्राकडे सर्वप्रथम महात्माजींनीच लक्ष वेधले होते. हा संघर्ष जुनाच आहे. गांधींनी तो उघड केला होता. शेतकरी चळवळ आजही त्याच आधारावर उभी राहू पाहते, यातूनच गांधीजींचे द्रष्टेपण सिद्ध होते.

अनुक्रमणिका

ग्रामोद्योगांचे पुनरुज्जीवन केल्यानेच खेड्यांतील बेकारी आणि दारिद्र्य नष्ट होईल असे गांधीजींचे प्रतिपादन होते. चरख्याच्या भोवती कागद, साबण, तेल अशा इतर उद्योगांची साखळी त्यांनी सुचविली. बेकारीनिवारणाला अग्रक्रम देऊन आर्थिक नियोजन करा असा त्यांचा आग्रह होता. शहरे खेड्यांचे शोषण करीत असल्याचे चित्र आजही दिसत आहेच. शहरांच्या आणि शहरांमधील कारखान्यांच्या विकासासाठी ग्रामीण जनता, तेथील साधनसंपत्ती आणि निसर्ग ह्यांना आजही वेठीस धरले जात आहे.

औद्योगिक संस्कृतीतील धोके पाहून आधुनिक भारतात मेधा पाटकरांचे 'नर्मदा बांधविरोधी आंदोलन', सुंदरलालजी बहुगुणांचे 'चिपको आंदोलन' उभे राहिले. सध्याचे गांधीवादी त्यातूनच 'पर्यायी विकासनीती'चा विचार करू लागले आहेत. गरजा कमी करणे किंवा मूलतः त्या टाळण्यापेक्षा त्यांना कोणता व कसा पर्याय शोधता येईल या दृष्टीने विचार सुरू झाला आहे. यातूनच पुढेमागे व्यवस्थितपणे 'पर्यायी विकासनीती' जन्मास येईल अशी आशा करण्यास हरकत नाही.

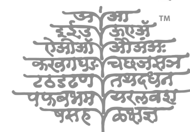
गांधींचा अतिरेकी, अवाजवी शहरीकरणास सक्त विरोध होता. शहरीकरणाचा मानवी जीवनाला धक्का पोचतो व ग्रामीण सभ्यता आणि मानवी जीवनाची लयच बिघडते असे त्यांना वाटत असे. मुंबईची दंगल-बॉंबस्फोट, टोळीयुद्ध, वेश्याव्यवसायात झालेली वाढ, वाढते व विचित्र अपघात, लोकलमधील स्त्रियांची असुरतीतता, मंगळसूत्र खेचण्यापासून ते बलात्कारापर्यंत स्त्री-कामगारांस होणारा त्रास, संघटित गुन्हेगारीचे गंभीर परिणाम, तस्करी व त्यामुळे येणारा भ्रष्टाचार ही सर्व औद्योगिकीकरणाचा अपरिहार्य परिणाम ठरलेल्या शहरीकरणाचीच फळे आहेत. गांधींनी शहरांचे दुष्परिणाम अचूक नोंदवले होते आणि त्यांच्या निरीक्षणातील परिस्थितीच बळकट होताना आज दिसत आहे. सुरतमधील प्लेग, मुंबईतील झोपडपट्टीची वेगाने होणारी वाढ, अस्वच्छ शहरे, दिल्लीतील गुंडगिरी आणि रात्रीची असुरक्षितता हे सर्व काय दर्शविते?

गांधीजींनी म्हटलंय, "शहरी औद्योगिक सभ्यतेतील शिक्षणव्यवस्था, परिवहन व्यवस्था, आरोग्य आणि न्यायव्यवस्था या परिणामदृष्ट्या घातक आहेत. गुलामी, दांभिकता, वंचना, जनसामान्यांवर रुबाब ही इथल्या शिक्षणपद्धतीची फलश्रुती आहे; परिवहन व्यवस्थेमुळे रोगराईचा प्रसार, दुष्काळाची वारंवारता आणि माणसाच्या दुष्ट प्रवृत्ती यांत वाढ होते." वाढते शहरीकरण रोखायचे असेल, तर ग्रामोद्योगांचे पुनरुज्जीवन जोमाने करणेच आवश्यक आहे. आज पुन्हा विकेंद्रित अर्थव्यवस्थेचा गांभीर्याने विचार केला पाहिजे. बहुराष्ट्रीय कंपन्यांना हा देश विकला जात असल्याची भावना सर्वत्र रुजत असताना सामान्य जनतेच्या गरजेचे उत्पादन व रोजगारक्षम उत्पादनतंत्र यांचा विचार करण्यास शासनास भाग पाडण्यासाठी गांधीविचारांचे पुन्हा प्रसारण आवश्यक आहे. टी.व्ही. आणि कॅसिनोसारख्या गोष्टींच्या प्रसाराने मनोरंजन होऊन लोक सामान्य मनःस्थितीत येण्याऐवजी विकृत होत चालले आहेत. मध्यमवर्गीयांना आणखी ऐदी बनविणाऱ्या अशा तथाकथित सुधारणांना गांधीजींचा विरोधच होता.

'ज्या वस्तू खेड्यांतही शहरांइतक्याच चांगल्या निर्माण करता येतात त्यांचे उत्पादन शहरात करायला माझ्या योजनेत परवानगी नसेल. ग्रामीण उत्पादनाच्या विक्रीची व्यवस्था करणारी केंद्रे हेच शहरांचे योग्य कार्य आहे', असे गांधीजींचे मत होते. परंतु त्याप्रमाणे कार्यवाही मात्र दुर्दैवाने झाली नाही. तेलगिरण्या, डाळगिरण्या, चप्पलबूट उद्योग, टोमॅटो सॉस, पापड-लोणचे-चटण्या असे घरगुती उत्पादन, दुग्धजन्य पदार्थांचे उत्पादन, इतर कृषिउत्पादनांवर आधारित व कृषिपूरक उद्योग (उदा. पशुखाद्यनिर्मिती इत्यादी) आजही खेड्यांत मोठ्या प्रमाणावर दिसत नाहीत. या सर्वांचे उत्पादन खेड्यांत झाल्यास व त्याची बाजारपेठ गांधीजींच्या विचारांप्रमाणे शहरात ठेवल्यास काही अंशी उद्योगांचे विकेंद्रीकरण करणे शक्य झाले असते. राज्यकर्त्यांनी गांधीजींच्या या महत्त्वपूर्ण सूचनेकडे मात्र आजपर्यंत दुर्लक्षच केले. त्यामुळे वाढते शहरीकरण, प्रदूषण, अटळ अपघात, झोपडपट्ट्यांची वाढ, गुंडगिरी, बेकारी हे सर्व परिणाम झाले; परंतु खेड्यांचा विकासही खुंटला आहे. ग्रामीण जनतेचा रोजगारासाठी शहरांकडे ओढा चालूच राहिला, शिवाय कच्चा माल जवळच उपलब्ध असताना तिथे पक्क्या मालाची निर्मिती न करता ती शहरात केल्याने वाहतूक वगैरेसारख्या वरकड खर्चात खूपच वाढ होऊन या वस्तूंचा उत्पादनखर्चही वाढलेलाच राहिला आहे. हे सर्व लक्षात घेऊनच शक्य तेवढ्या व आर्थिक दृष्ट्या परवडतील अशा ग्रामोद्योगांचे पुनरुज्जीवन करणे, शहरीकरणाची राक्षसी वाढ रोखणे यांसाठी उपाय योजले पाहिजेत.

आजच्या संदर्भात महात्मा गांधी

निबंधाच्या सुरुवातीसच नमूद केल्याप्रमाणे गांधीजींच्या समग्र विचारांचा भारताच्या आजच्या पार्श्वभूमीवर आढावा घेणे केवळ अशक्यच आहे. जीवनाबद्दलचे महात्माजींनी केलेले चिंतन एवढे चौफेर होते की, त्यांच्या चिंतनाचा आवाका घेणे भल्याभल्यांनाही मुश्कील व्हावे. त्यांच्या काही महत्त्वपूर्ण विचारांची





आजच्या संदर्भात तपासणी करताना ही मर्यादाही लक्षात ठेवावी लागली आहे.

आणखी एक मर्यादा गांधीजींच्या विचारांचे पुनर्विलोकन करताना लक्षात ठेवणे आवश्यक आहे. महान चळवळी उभ्या करण्यासाठी महान व्यक्तिमत्त्वांची आवश्यकता असते. गांधीजी हे असे एक महामानव होते. त्यांनी उभे केलेले तत्त्वज्ञान सर्वसामान्य जनतेत रुजले असे नाही; परंतु त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाच्या प्रभावामुळे स्वातंत्र्यपूर्व काळात एक व्यापक आणि महान चळवळ उभी राहू शकली. हे खरेच आहे की, गांधीजींना स्वातंत्र्योत्तर काळात व स्वातंत्र्यपूर्व काळातही काँग्रेसने मनःपूर्वक कधीच स्वीकारले नव्हते.

गांधीजींच्या नेतृत्वामुळे चळवळ जगवता आणि जागवता येते म्हणून त्यांच्या नेतृत्वाचा वापर करणे एवढे एकमात्र उद्दिष्टच तेव्हाही आणि आजही काँग्रेसी नेत्यांपुढे होते आणि आहे. निबंधाच्या समारोपात प्रदीर्घ अवतरण देण्याचा दोष पत्करूनही मधु लिमये यांचे एक महत्त्वपूर्ण अवतरण देण्याचा मोह आवरत नाही. त्यांनी लिहिलंय, "स्वतंत्र भारतातील अहिंसात्मक आंदोलने हा निव्वळ एक पोरखेळ बनला आहे. हिंसेबद्दल कुणालाच चीड किंवा घृणा नाही. सत्याग्रह हे एक निव्वळ कर्मकांड बनले आहे. सकाळी कायदे मोडून तुरुंगात जावे, संध्याकाळी घरी परत यावे व दुसऱ्या दिवशी वर्तमानपत्रांत नाव छापून आणावे हा प्रकार सर्रास रूढ झाला आहे. ... आज लोकांचे मन हिंसेने व्यापले आहे, हिंसा करणाऱ्यांबद्दलचे आकर्षण वाढत चालले आहे, मग ते दरोडेखोर असोत वा चोरटे व्यापारी. आज पंजाब, आसाम, गुजरात व इतर राज्यांत हिंसेचा जो धिंगाणा चालू आहे, बऱ्याच प्रमुख शहरांतून सांप्रदायिक व जातीय दंग्यांचे जे थैमान सुरू आहे, ते कशाचे द्योतक आहे? देश गांधीजींच्या आदर्शांपासून पूर्णपणे च्युत झालेला आहे हेच त्यावरून स्पष्ट होते." लिमये यांनी आजच्या संदर्भात गांधीजींची आवश्यकता अतिशय चांगल्या पद्धतीने सूचित केली आहे. गांधीजींची विचारधारा भारतात रुजवली नाही तर केवळ राज्यकर्त्यांचेच जीवन असुरक्षित बनेल असे नाही; तर हा देश म्हणजे अनाचाराचे थैमान घालणारा एक प्रदेश होऊन बसेल. ज्या देशात एकाहून अधिक पंतप्रधानांची हत्या होते, एकाहून अधिक मुख्यमंत्र्यांना ठार मारले जाते, आमदारांचे खून होतात त्या देशात गांधीजींच्या पुनर्निर्माणाची आवश्यकता आणखी वेगळी काय सांगायला हवी?

हिंदु-मुस्लिम परस्परसंबंधांना ऐतिहासिक, भौगोलिक, धार्मिक, सांस्कृतिक आणि आर्थिक असे अनेक पदर आहेत. गांधीजी या प्रश्नाचा केवळ नैतिक दृष्टीने विचार करीत होते. हिंदु-मुसलमान परस्पर ऐक्याच्या प्रश्नावर त्यांची भूमिका अचूक ठरली नाही हे खरे आहे. खिलाफत प्रश्नी गांधीजींनी घेतलेल्या भूमिकेवर श्री. गोविंद तळवलकर यांनी कडक टीकाही केली आहे. पण आज आता पुन्हा एकदा पाकिस्तान आणि भारतादरम्यान लोकसंख्येची अदलाबदल शक्य नाही; म्हणूनच भारतातल्या मुसलमानांकडे 'विखुरलेले छुपे पाकिस्तान' या दृष्टीने पाहणे हिंदूंनी सोडून दिले पाहिजे. तर, हा देश आपल्या पूर्वजांनी कधी काळी जिंकला होता, तो पुन्हा एकदा हिरवा करायचा आहे हा हिंस्र विचार मुसलमानांनीही सोडून दिला पाहिजे. गांधींनी सुचविलेल्या परस्परसामंजस्याच्या मार्गाने गेल्याशिवाय या दोन्ही समाजांना आता गत्यंतर नाही. हिंदू-मुसलमानांच्या या उघड आणि छुप्या संघर्षामुळे आपल्या देशाच्या प्रगतीचा वेग मंदावला आहेच, पण सर्वत्र हिंसक वातावरणही तयार झाले आहे. माणसाच्या नैतिक उन्नयनाच्या आड येणारी हिंसा, क्रौर्य, दुष्टबुद्धी, मत्सर, द्वेष यांचा नाश करायचा असेल, तर गांधीजींच्या परस्परसामंजस्य, अहिंसा, परधर्मपूज्यबुद्धी या मार्गाने सर्वांनी जाणे केवळ अटळ झाले आहे. अन्यथा बुद्ध-महावीर-गांधीजींची परंपरा असलेला हा देश हिंसेच्या थैमानात जळून जाईल. मुंबई दंगलीची राष्ट्रीय आवृत्ती टाळायची असेल, तर सांप्रदायिकताविरोधी वातावरणासाठी गांधीजींच्या सकारात्मक मार्गानेच जावे लागणार आहे.

लिमये यांनी 'गांधी युगानंतर सत्याग्रहाचा सिद्धान्त हास्यास्पद बनला आहे', असे म्हटले असले, तरी सत्याग्रही विचारधारेच्या पुनरुज्जीवनाचीच आज आवश्यकता आहे. हिंसा टाळायची असेल तर सत्याग्रहास पर्याय नाही. मात्र भारतातल्या कोणत्याही पक्षाने, संघटनेने सत्याग्रही विचारधारा जनतेत रुजविण्याचा प्रामाणिक प्रयत्न केलेला नाही. आज प्रश्न वाढत आहेत आणि जुने प्रश्न सुटत नाहीत. त्यातून जनता अगतिक झाली आहे. ही कोंडी सत्याग्रहाने फोडली नाही, तर या असंतोषाचा स्फोट अराजकतेत परावर्तित होईल. आपल्याच शासनाविरोधी लढताना तर हिंसक मार्ग सर्वथा अयोग्य होय. त्यासाठी सत्याग्रहास पर्याय नाही. हिंसेने भयग्रस्त झालेल्या समाजाला सत्याग्रही विचारांच्या नेत्यांची आणि असंख्य अनुयायांची आज खरे तर नितांत गरज आहे. पुन्हा एका महात्म्याचा जन्म त्यासाठीच आवश्यक झाला आहे.

संदर्भ :

१ नलिनी पंडित : *गांधी* : ग्रंथाली अभिनव वाचक चळवळ : मुंबई : १९९३.

२ गं.बा. सरदार : *गांधी आणि आंबेडकर* : सुगावा प्रकाशन : पुणे : १९८७.

३ भाऊ धर्माधिकारी (संपादक) : *गांधी विचारदर्शन : राजकारण* : महाराष्ट्र गांधी स्मारक निधी प्रकाशन : पुणे : प्रकाशनवर्षाचा उल्लेख नाही.

४ भास्कर रामचंद्र बापट (अनुवादक) : *गांधी : कार्य व विचारप्रणाली* : (निर्मलकुमार बोसलिखित *स्टडीज् इन गांधीइझम* पुस्तकाचा अनुवाद) : महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ : मुंबई : १९७३.

५ मो.क. गांधी : *सत्याचे प्रयोग अथवा आत्मकथा* : चौथी आवृत्ती : नवजीवन प्रकाशन मंदिर : अहमदाबादः १९९४.

६ वामन कृष्ण चोरघडे (अनुवादक) : *गांधीप्रणीत अर्थ-योजना* : (मूळ लेखक : श्रीमन्न नारायण अगरवाल): पद्मजा प्रकाशन : वडोदे : १९४६.

७ दा.न. शिखरे : (संपादक व अनुवादक) : *गांधी विचारदर्शन* : खंड दहावा : *जातीय ऐक्य* : गांधी वाङ्मय प्रकाशन समिती : पुणे : १९६२.

८ गोविंद तळवलकर : *नवरोजी ते नेहरू* : द्वितीय आवृत्ती : मॅजेस्टिक प्रकाशन : मुंबई : १९८९.

९ भास्कर लक्ष्मण भोळे : *भारतीय आणि पाश्चिमात्य राजकीय विचार* : पिंपळापुरे अँड कं. पब्लिशर्स : नागपूर : १९८९.

१० अलीम वकील : *महात्मा आणि बोधिसत्त्व* : मित्र प्रकाशन : संगमनेर : १९९०.

११ रत्नाकर गणवीर : *आंबेडकर-गांधी : तीन मुलाखती* : रत्नमित्रा प्रकाशन : भुसावळ : १९८३.

१२ मधु लिमये : *स्वातंत्र्य चळवळीची विचारधारा* : कै. सदाशिव बागाईतकर स्मृतिमाला (प्रकाशन) : पुणेः १९८५.

१३ शरणकुमार लिंबाळे (संपादक) : *प्रज्ञासूर्य* : प्रचार प्रकाशन : कोल्हापूर : १९९१ : या पुस्तकातील वसंत पळशीकर यांचा लेख : 'डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर आणि महात्मा गांधी'.

१४ नलिनी पंडित यांचा लेख : 'गोवंश हत्याबंदी आणि तथाकथित गांधीवादी' : सा. रविवार महाराष्ट्र टाइम्स : मुंबई : २० ऑगस्ट १९९५.

१५ विविध बातम्या : दै. महाराष्ट्र टाइम्स : मुंबई : विविध अंक : दिनांक :
अ) १० ऑगस्ट १९९५,
आ) १६ ऑगस्ट १९९५,
इ) ३ सप्टेंबर १९९५.

१६ पु.के. मोकाशी : *भारतातील विकास आणि सरकारी धोरण* : य.च.म. मुक्त विद्यापीठ, नाशिक : १९९४.

१७ Ruddar Datta, K.P.M. Sundaram : *Indian Economy* : S.Chand & Company Ltd. : New Delhi : 1994.

अनुक्रमणिका

राममोहन राय

अम्लान दत्त

(अनुवाद : वीणा आलासे)

एकोणिसाव्या शतकातील प्रवोधनाचा जन्मवृत्तांत व त्याने निर्माण केलेल्या प्रगल्भ आशा या दोहोंचा एकत्रित विचार करायचा झाला तर अपरिहार्यपणे राममोहन राय यांच्या चिंतनाकडे वळावे लागते.

राममोहन राय यांच्या जन्माच्या काही काळ आधीच बंगालमध्ये ईस्ट इंडिया कंपनीचे राज्य प्रस्थापित झाले होते. त्यानंतर १८१४-१५ साली राममोहन कलकत्त्याला स्थायिक होईपर्यंत संपूर्ण भारतात ब्रिटिश सत्ता प्रस्थापित होण्याची लक्षणे दिसू लागली होती. या ऐतिहासिक पार्श्वभूमीवरच राममोहन राय यांच्या जीवनाचा व चिंतनाचा आलेख मांडणे आवश्यक आहे.

इंग्रजांशी राजकीय व व्यापारी संवंध आल्यामुळे बंगालमध्ये एक नवीन मध्यमवर्गीय समाज निर्माण झाला व विस्तारित होऊ लागला. स्वतः राममोहन आणि द्वारकानाथ ठाकूर अथवा प्रसन्नकुमार ठाकूर यांच्यासारखे त्यांचे जवळचे मित्र, या मंडळींनी या नवोदित मध्यमवर्गाच्या ऐतिहासिक भूमिकेचे महत्त्व जाणले होते. 'बेंगाल हेराल्ड' नावाचे जे पत्रक ते प्रकाशित करीत असत त्याच्या पानापानावर या गोष्टीची साक्ष मिळते. १८२९ सालच्या १३ जूनच्या संपादकीयात त्यांच्या मनातील ही ऐतिहासिक भूमिकेची जाणीव स्पष्ट दिसून येते. इंग्लंडच्या इतिहासात आठवा हेन्री व क्रॉमवेल यांच्या मधल्या काळात जो मध्यमवर्ग उदयाला आला व विस्तारत गेला, त्यानेच नवीन युगाच्या उभारणीचे नेतृत्व केले, असा स्पष्ट उल्लेख उपर्युक्त संपादकीयात आढळतो. सामाजिक स्वातंत्र्याच्या प्रचारकार्यात मध्यमवर्गाच्या महत्त्वाच्या भूमिकेचे स्मरण केलेले दिसते. स्पेन वा पोलंडमध्ये त्या काळी असा नवोदित मध्यमवर्ग तयार न होऊ शकल्यामुळेच या देशांमध्ये सामाजिक स्वातंत्र्याचा व्हावा तसा प्रसार झाला नाही, अशीही स्पष्ट सूचना या संपादकीयात जाणवते. १८२९ साली असे विचार व विश्लेषण फारच पारदर्शी व काळाच्या खूपच पुढे गेलेले वाटते.

राममोहन राय यांना स्वाभाविकच या मध्यमवर्गाचा विकास व विस्तार हवा होता, पण त्यावरोवरच या मध्यमवर्गाने सर्व समाजाची आणि विशेषतः गरीव शेतकऱ्यांची परिस्थिती सुधारण्याच्या दिशेने पावले टाकावीत अशीही अपेक्षा होती. या वावतीत काही कायम स्वरूपाचा वंदोवस्त होणे आवश्यक आहे असेही वाटत होते. कारण असा वंदोवस्त झाला की नवोदित मध्यमवर्गाची सोय होते. पण प्रत्यक्षात घडले असे की, नवे जमीनदार प्रजेवरील करभार वाढवत राहिले. म्हणजेच, सरकारने जमीनदारांकडून किती करवसुली करावी हे ठरले; पण जमीनदाराने प्रजेकडून किती करवसुली करावी या वावतीत काही मर्यादा आखली गेली नाही. यावावत राममोहन यांनी आक्षेप घेतला. त्यांनी सरकार व ब्रिटिश पार्लमेंटकडे प्रस्ताव मांडला की, जमीनदार व गरीव शेतकरी रयत यांच्यातही काही कायम स्वरूपाचा करार व्हायला हवा, की ज्यामुळे करभार वाढवत जाणे निषिद्ध मानले जाईल. करभार वाढवून नव्हे, तर उत्पादनाच्या सोयी वाढवूनच नवोदित मध्यमवर्गाला द्रव्यवृद्धीचे प्रयत्न करावे लागतील.

राममोहन हे बेंथम, जेम्स मिल यांचे समकालीन. या मंडळींशी त्यांचा संवंध होता. त्यांच्या मतांमध्ये काही साम्यही दिसून येते. पण खाजगी मालमत्तेच्या वावतीत त्या काळच्या ब्रिटिश लिवरल्सचे मत जितके दृढ होते तितके राममोहन यांचे नव्हते असे दिसून येते. १८३० साली राममोहन पश्चिमेच्या दौऱ्यावर गेले आणि १८३३ साली त्यांचा मृत्यू होईपर्यंत तिकडेच म्हणजे इंग्लंडमध्ये राहिले. तेथे समाजवादी नेता रॉवर्ट ओएन यांच्याशी त्यांची भेट व चर्चा झाली. ओएन हे समाजवादी तर होतेच आणि ख्रिश्चनधर्मविरोधीही होते. वेंथम, जेम्स मिल, राममोहन या सर्वांशी ओएनचा मतविरोध होता. पण विशेष लक्षणीय गोष्ट ही की, जेम्स मिलसारख्या उदारमतवाद्यांशी ओएनचा जो विरोध होता तो समाजवादाच्या म्हणजेच खाजगी मालमत्तेच्या प्रश्नावर होता, धर्माच्या वावतीत नव्हे. राममोहन यांचा आक्षेप ओएनच्या धर्मविरोधावर होता, समाजवादी विचारांवर नव्हे. त्यांच्या पत्रव्यवहारावरून असे वाटते की, ओएनच्या समाजवादी कार्यात त्यांना सदिच्छा व मानवतावाद दिसत होता. रॉवर्ट ओएनला १८३२ सालच्या दोन जानेवारीला लिहिलेल्या पत्रात ते म्हणतात – "Best wishes for the success of your system if founded upon the precepts of Christianity."

अनुक्रमणिका

यानंतर पुढच्या वर्षी ओएनच्या मुलाला लिहिलेल्या प्रसिद्ध पत्रात त्यांनी स्वतःच्या मनातली आशा व्यक्त केली आहे – "to see you and your father crowned with success in your benevolent undertakings."

याचा अर्थच हा की, ऐतिहासिक परिस्थिती आणि त्यावरोवरच या ऐतिहासिक परिस्थितीतील मध्यमवर्गीयांचे स्थान जाणीवपूर्वक स्वीकारूनही राममोहन यांना अशी एक व्यवस्था हवी होती की, जीत मध्यमवर्गीयांचे कार्य तत्कालीन समग्र समाजाला उपकारक ठरावे, खाजगी मालमत्तेचा अधिकार मान्य करून हा अधिकार धर्माच्या व आदर्शांच्या विस्तृत चौकटीत वसवण्याचा त्यांचा प्रयत्न होता. थोडक्यात म्हणजे वास्तव परिस्थितीचा स्वीकार करूनही त्या परिस्थितीचे बंदी न होण्याचा प्रयास ते करत होते. या परिस्थितीवर मात करून जाता येईल असे काही आदर्श समोर ठेवून चालावे असे त्यांचे मत होते.

- २ -

राममोहन यांच्या नावाशी धर्मचिंतन अभिन्नपणे जोडले गेले आहे, या विषयावर आता विचार करू.

ज्या देशात त्यांचा जन्म झाला त्या देशामध्ये व इंग्लंडमध्ये एक महत्त्वाचा फरक हा की, भारत हा अनेकधर्मी देश आणि इंग्लंड एकधर्मी. धर्मावलंबित्वामुळे निर्माण होणाऱ्या काही गंभीर समस्या राममोहन यांना स्वदेशात दिसत होत्या. एक म्हणजे निरनिराळ्या धार्मिक संप्रदायांमध्ये सदिच्छेचा अभाव. औरंगजेव व शिवाजी यांच्या काळापासूनच राजकारणाच्या बावतीत हिंदू व मुसलमानांमध्ये तीव्र विरोध तयार झाला होता. शीख संप्रदायाशीही मुसलमानांचा बेबनाव दिसत होता. इतकेच नव्हे, तर प्रत्येक संप्रदायामध्येही अनेक प्रकारचे विरोध होते. हिंदुधर्माच्या भिन्न शाखांमध्ये भेदभाव होता आणि त्यावरोवरच जातिभेदामुळे येणारी विषमताही राममोहन यांना चिंताग्रस्त करत होती. शिवाय त्या काळी हिंदुधर्म अनेक प्रकारच्या रूढींनी व सतीसारख्या अमानुष चालीरीतींनी ग्रासला होता. या परिस्थितीत ख्रिश्चन धर्माचे व बुद्धिप्रामाण्यवादी तत्त्वज्ञानाचे आव्हान आले. हा बुद्धिप्रामाण्यवाद राममोहन यांना प्रथम इस्लामद्वारे, मुताझिला परंपरेतून मिळाला व त्यानंतर पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाद्वारे.

या सर्व गुंतावळ्यातून राममोहनांना स्वतःचा मार्ग निवडावा लागला. याबाबतचा त्यांचा विचार फार काळजीपूर्वक समजून घ्यावा लागतो, कारण त्यांचा विचार स्थिर स्वरूपाचा नव्हता. त्यांचे तिसाव्या वर्षाचे विचार व चाळिसाव्या वर्षीचे चिंतन एकसारखे नाही.

सुरुवातीचे त्यांचे धर्मविषयक विचार 'तुह्फात् - उल - मुह्आह्हिद्दीन' नावाच्या पुस्तकात ग्रथित झालेले आहेत. यात ते जगातील सर्व प्रमुख धर्मांचा बुद्धिप्रामाण्यवादाच्या आधारे विचार करताना दिसतात. यातून त्यांना जाणवते की, प्रत्येक धर्मात काही सारतत्त्वे असतात आणि त्यावरोवरच काही घातक व त्याज्य तत्त्वेही असतात. विभिन्न धर्मांमध्ये बाह्य आचरणात व चालीरीतींमध्ये फरक दिसतो, पण सारतत्त्वे समान असतात. जेथे साम्य दिसते तेथेच त्या त्या धर्मातील सर्वसमावेशक मानवतावाद व बुद्धिप्रामाण्यवादाच्या कसोटीवर उतरणारी मूलतत्त्वे दिसतात. हाच भाग सश्रद्धपणे ग्रहण करण्याजोगा असतो.

या ठिकाणी धर्मविचार व धर्मसमन्वय या बावतींतला एक मूलभूत प्रश्न उपस्थित होतो. दोन भिन्न दृष्टिकोनांमधून या प्रश्नाकडे जाता येते. एक म्हणजे स्वतःला कुठल्याही विशिष्ट धर्माचे न मानता सर्व धर्मांचा बाहेरून विचार करणे, आणि दुसरा म्हणजे स्वतःचा परंपराप्राप्त विशिष्ट धर्म मान्य करून त्या धर्मात काय श्रेष्ठ व आदरणीय आहे याचा शोध घेणे, अन्य धर्मांमध्येही काय श्रेष्ठ व आदरणीय आहे त्याचा शोध घेऊन त्या श्रेष्ठ तत्त्वांच्या सहाय्याने स्वतःच्या धर्माचे संशोधन व उन्नयन करणे.

राममोहन यांचे सुरुवातीचे विचार, म्हणजे 'तुह्फा' पुस्तकातील विचार हे संपूर्णतया बुद्धिप्रामाण्यवादी दृष्टिकोनातून केलेले विचार आहेत आणि त्या ठिकाणी ते अगदी अलिप्तपणे बाहेरून सर्व धर्मांचा विचार करताना दिसतात. पण पुढे कलकत्त्याला राहू लागल्यानंतर त्यांच्या लेखनात जे विचार प्रगट होतात ते असे बाहेरून केलेले विचार नाहीत. त्यात एक वेगळी अंतर्दृष्टी आहे. आता ते वेद-उपनिषद यांच्या सहाय्याने हिंदू धर्मातील श्रेष्ठ मूलतत्त्वे शोधताना दिसतात. त्याचबरोबर ख्रिश्चन धर्मतत्त्वे समोर ठेवून स्वधर्माचे संशोधन करण्याचा त्यांचा प्रयत्न दिसून येतो.

तत्कालीन प्रगतिवादी मंडळींच्या नजरेतून हा प्रकार निसटला नाही. डिरोझिओ यांचे अनुयायी कृष्णमोहन बंदोपाध्याय हिंदुधर्मावर चिडून ख्रिश्चन झाले होते. राममोहन राय यांच्या बद्दल त्यांना आदर होता. ते म्हणतात – "Rammohan's memory we cannot but venerate" आणि याबरोबरच पुस्ती जोडतात – "It is impossible for us not to regret that he so hastily considered the rejection of Hinduism to be incompatible with his patriotism." (Calcutta Review, Vol. III, 1845).





राममोहन स्वतः या प्रश्नाकडे वेगळ्या अंगाने बघत होते. हिंदुधर्म सोडून स्वतःची ऐतिहासिक जबाबदारी पाळणे शक्य नाही हे जाणवल्यामुळे समाजाच्या आत राहूनच एक प्रकारच्या अंतर्दृष्टीने सत्यशोध घेण्याचा त्यांचा प्रयत्न होता.

या ठिकाणी आणखी दोन गोष्टी नमूद केल्याखेरीज राममोहन यांच्या दृष्टिकोनाचे वैशिष्ट्य सिद्ध होणार नाही.

एक प्रकारचे देशप्रेम माणसाला अजिबात आत्मविश्लेषण करू देत नाही. संकुचित स्वरूपाचे हे देशप्रेम स्वतःच्या धर्मातील व संस्कृतीतील कुठल्याच त्रुटी मान्य करायला तयार नसते. हिंदुधर्मात काही न्यून आहे अथवा काही ठिकाणी आपली संस्कृती दुबळी होत चालली आहे, अशी विधाने ऐकताच हे देशप्रेमी लोक त्या विधानांचा निषेध करणे हेच स्वतःचे एकमात्र कर्तव्य मानतात. राममोहन यांच्या स्वभावात अशी संकुचितता नव्हती. हिंदुधर्म व ख्रिश्चन धर्म यांचा तौलनिक विचार करताना त्यांचे मन अवास्तव पक्षपातीपणापासून मुक्त होते. यामुळेच इतर धर्मांमधून व संस्कृतींमधून आवश्यक ती तत्त्वे ग्रहण करून स्वतःच्या धर्माचे व स्वदेशाच्या संस्कृतीचे परिवर्तन करण्याच्या बाबतीत मार्गदर्शक भूमिका घेणे त्यांना सहज शक्य झाले.

आत्मज्ञानाच्या बाबतीत राममोहन यांना वेद हेच श्रेष्ठ वाटत होते पण सामाजिक कर्तव्यपालनाच्या बाबतीत जी नीती पालन करायला हवी त्यासाठी ख्रिश्चन धर्मातून बरेच काही शिकण्यासारखे आहे असे त्यांना वाटत होते. चंद्रशेखर देव यांच्या स्मृतिपर भाषणात ते म्हणतात – "If religion consists of the blessings of self-knowledge and of improved notions of God and his attributes, and (if) a system of morality holds a subordinate place, I certainly prefer the Vedas. But the moral precepts of Jesus are something most extraordinary. The Vedas contain the same lessons of morality but in a scattered form." (तत्त्वबोधिनी पत्रिका)

राममोहनांच्या लक्षात आले होते की, हिंदूंच्या मते पुण्यकर्म म्हणजे यज्ञयाग, पूजाअर्चा व विधी – समाजसेवा किंवा शेजाऱ्यांशी चांगली वागणूक करणे नव्हे. ते म्हणतात – "Christians understand by works action of moral merit, whereas Hindus use the term in their theology only to denote religious rites and ceremonies." (The English works of Raja Rammohan Roy, Ed. Kalidas Nag and Debajoti, Burmon, Part II, p. 100).

ख्रिश्चन धर्माशी तुलना करून हिंदुधर्माबाबत असे विश्लेषणात्मक उद्गार काढणे आपल्यापैकी अनेकांच्या देशप्रेमाआड येते. पण राममोहन हिंदुधर्मावर प्रेम करूनही असे उद्गार काढू शकत होते. केवळ धर्मविवरण करण्यापेक्षा धर्मसुधार करण्याकडे त्यांचा कल होता. त्यामुळे त्यांचे विश्लेषण सुधारणेला साहाय्यक ठरते. खाजगी रीत्या उत्सव करण्यापेक्षा हिंदू समाजात सामूहिक पूजाअर्चा वा उत्सव प्रचलित व्हावेत असे त्यांना वाटत होते. कारण फक्त स्वतःच्याच मनाला ज्ञानाच्या व मुक्तीच्या मार्गाने नेण्याचे प्रयत्न करण्यापेक्षा भोवताली पसरलेला अज्ञानाचा अंधार दूर करण्यासाठी त्यांनी सर्वशक्तीनिशी स्वतःला झोकून दिले होते. हिंदुसमाज आत्मकेंद्रिततेपासून मुक्त होऊन विशाल समाजाच्या सेवेसाठी चलमान व्हावा अशी त्यांची इच्छा होती. अनेक वर्षांनंतर अशाच प्रकारचे प्रयत्न विवेकानंदांच्या शिकवणुकीत दिसून येतात.

राममोहन हिंदुधर्मात व समाजात राहूनच कार्य करत होते, पण सुरुवातीच्या काळातला बृहत्तर धर्मसमन्वयाचा आदर्श त्यांनी अखेरपर्यंत सोडला नाही. हिंदू व मुसलमान यांच्यातील विरोधावरही त्यांनी बऱ्याच प्रमाणात मात केली होती. हिंदुधर्मात राहून कार्य करणे व त्यातूनच सर्व सांप्रदायिक सीमा ओलांडून जाणे हा त्यांचा उद्देश होता. मानवी संस्कृती जास्त चांगल्या प्रकारे समजून घेणे आणि मानवी हितासाठी झटणे हेच त्यांचे अंतिम लक्ष्य होते. अठराव्या व एकोणिसाव्या शतकात पाश्चात्त्य देशातील काही विचारवंतांमध्ये मानवी संस्कृतीला केंद्रस्थानी ठेवून जी मानवतावादी चळवळ सुरू झालेली दिसते, तिच्याशी राममोहनांचा संबंध होता. त्या काळी त्यांना तशी मान्यताही मिळाली होती. आयुष्याच्या अखेरच्या काळात त्यांच्या संबंधी लिहिताना एका भारतविद्याविद् फ्रेंच जाणकाराने त्यांच्या मानवधर्मी वैचारिक आंदोलनावर प्रकाश टाकला आहे. प्राच्य व पाश्चात्त्य यांच्या समन्वयाच्या बाबतीत या फ्रेंच लेखकाचे मत उल्लेखनीय आहे. हा लेखक लिहितो – "ते स्वतः (राममोहन) जसे संपूर्ण शक्तीनिशी मानवी संस्कृतीला विशाल, महान व कणखर अंतर्दृष्टी लाभावी म्हणून युरोपीय संस्कृती व ज्ञानविज्ञान जाणून घेण्यास उद्युक्त झाले आहेत, त्याचप्रमाणे आपण युरोपीय लोकांनीही मानवी जीवनाला विशाल व श्रेष्ठ परिमाणे प्राप्त करून देण्यासाठी आशियाची संस्कृती व ज्ञानविज्ञान अभ्यासण्यास सुरुवात केली आहे; कारण माणुसकी सर्वत्र एकच असते, तिचे विभाजन होऊ शकत नाही." (दिलीपकुमार विश्वास, राममोहन समीक्षा, सारस्वत लायब्ररी, कलकत्ता १९८३, पृ. ५२४-२५) या विधानावर अधिक काही बोलण्याची गरजच उरत नाही.

अनुक्रमणिका

- ३ -

समाजसुधारक म्हणून राममोहन स्वतःच्या हयातीतच स्वदेशात अग्रगण्य मानले जात होते. पण या क्षेत्रात ते एकटेच होते असे नाही. अर्थात त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाशी तुलना करता येईल असा विश्वमानवतेचा व्याख्याता व युगप्रवर्तनाची जाणीव असलेला कोणी माणूस तत्कालीन भारतात दिसत नाही. अनेकांमध्ये देशप्रेम आढळते, पण स्वदेशप्रेम आणि आंतरदेशीय जाणीव यांत काहीही विरोध नाही असे प्रतिपादन करणारे राममोहन एकमेवच होते. बुद्धिप्रामाण्यवादी म्हणून किंवा धर्मप्रवण म्हणून त्या काळची अनेक उल्लेखनीय नावे घेता येतील. पण या दोहोंमध्ये समन्वय साधण्याच्या बाबतीत प्रयत्नरततेचे प्रत्यक्ष उदाहरण म्हणजे राममोहन.

त्यांच्या आमरण साधनेचे मूळ वैशिष्ट्य यातच सापडते. ज्या युगात, ज्या आर्थिक वर्गात व ज्या देशात त्यांचा जन्म झाला त्या युगाबद्दल, त्या वर्गाबद्दल व त्या देशाबद्दल त्यांना आपुलकी होती. पण त्या कक्षेत त्यांनी स्वतःला बांधून ठेवले नाही, तर सर्व मर्यादा मान्य करूनही त्या ओलांडून जाण्याचा प्रयत्न केला. या ठिकाणी फक्त एकच मूलभूत प्रश्न निर्माण होतो. आपलेपणाने सर्व मर्यादा मान्य करून त्या ओलांडण्याची शक्ती कुठून येते? व्यक्ती या नात्याने आपण सारेच क्रमाक्रमाने वृद्धिंगत होत जाणाऱ्या काही वर्तुळांमध्ये असतो. जोपर्यंत लहान वर्तुळातील स्वार्थाचा मोठ्या वर्तुळातील स्वार्थाशी काही संघर्ष नसतो तोपर्यंत काही प्रश्न निर्माण होत नाही. पण संघर्ष कधीतरी निर्माण होतो तेव्हाच खरी परीक्षेची वेळ येते. आपल्या खाजगी वा सांप्रदायिक स्वार्थाशी वृहत्तर सामाजिक स्वार्थाचा विरोध जाणवू लागला की वाटते, आपण काय सोडावे, काय राखावे व कशासाठी? आपल्यापैकी ज्यांच्यात आत्मशक्ती जास्त प्रमाणात असते, जे आदरणीय असतात, ते कोणत्या वळावर जाणून घेतात की, केवळ व्यक्तिगत वा स्थानीय स्वार्थ सोडून वृहत्तर वर्तुळाच्या हितासाठी स्वतःला झोकून देण्यातच लहान वर्तुळाची सार्थकता असते?

या प्रश्नाचे एक उत्तर असे की, या द्वंद्वातून बाहेर यायचे असेल तर बुद्धिप्रामाण्यच मार्गदर्शक ठरू शकते. पण राममोहन यांचे उत्तर इतके सरळ नव्हते. त्यांना धर्म व बुद्धिप्रामाण्यवाद यांत परस्परपूरक संबंध प्रस्थापित करायचा होता. म्हणूनच रॉबर्ट ओएनच्या धर्मत्यागी समाजवादी चळवळीला त्यांचे संपूर्ण समर्थन नव्हते. मूळ प्रश्नाकडे आणखी एकदा नजर टाकूया. व्यक्तीच्या वैषयिक स्वार्थामध्ये व विशाल मानवसमाजाच्या हितामध्ये जर द्वंद्व निर्माण झाले तर व्यक्ती स्वतःचा वैषयिक स्वार्थ सोडून देण्यास तयार होईल का? असे म्हटले जाते की, सामाजिक हानी झाली तर अखेर व्यक्तीच्या वैषयिक स्वार्थाची हानीही होणारच. व्यक्ति-समष्टिसंबंधात हा युक्तिवाद आदरणीय ठरतो; पण कोणाही विशिष्ट व्यक्तीला हा विचार कसा पटेल? समाजाची हानी झाली तरीही स्वतःचा स्वार्थ साधून घेणारी माणसे काही कमी नाहीत. मग असे म्हणता येईल की, उच्च आदर्शांसाठी स्वतःचा क्षुद्र स्वार्थ सोडून देणाऱ्यांना एक प्रकारचे अलौकिक समाधान लाभते. हे समाधान अथवा उच्च आदर्शांची जाणीव वैयक्तिक स्वार्थसिद्धीपेक्षा वेगळ्या प्रकारची असते. युगानुयुगे तावून सुलाखून निघालेले हे आध्यात्मिक ज्ञान शास्त्रांमध्ये संग्रहित झालेले असते. या अर्थी शास्त्र आदरणीय ठरते. पण तरीही राममोहन धर्माबरोबरच बुद्धिप्रामाण्यवादालाही एका अभेद्य बंधनात गुंफू पाहतात. का?

कारण बुद्धिप्रामाण्य पुरेसे नसले, तरीही ते फार महत्त्वाचे व मूल्यवान आहे. या दोन्ही गोष्टी एकत्रितपणे मान्य करणे आवश्यक आहे. बुद्धिप्रामाण्य आपल्याला एकप्रकारच्या सर्वव्यापी संशयवादाकडे घेऊन जाऊ शकते हे राममोहन यांना जाणवले होते. म्हणूनच बुद्धिप्रामाण्य पुरेसे नसते. उलटपक्षी ज्या गोष्टी धर्म, आध्यात्मिकता वा शास्त्रोक्त वचन म्हणून येतात त्या सर्वच आध्यात्मिक स्वरूपाच्या नसून केवळ फसवणूक असू शकते. यासाठी बुद्धिप्रामाण्याच्या सावध दृष्टीची गरजही आहेच. बुद्धिप्रामाण्याबद्दल अनादर बाळगला तर कठीणच आहे. बुद्धिप्रामाण्य व आध्यात्मिकता हातात हात घालून चालतील तेव्हाच त्या आपल्याला संकुचिततेकडून विस्ताराकडे व उच्च आदर्शांकडे नेऊ शकतील.

या ठिकाणी राममोहन यांच्या सामाजिक व ऐतिहासिक अनुभवाचा पुनश्च उल्लेख करावा लागेल. ज्या देशात त्यांचा जन्म झाला त्या देशातल्या खेड्यांशी त्यांचा चांगला परिचय होता. शिवाय उद्योगधंद्यांच्या व प्रशासनाच्या केंद्रस्थानी असलेल्या कलकत्ता नगरीलाही ते जवळून ओळखत होते. कलकत्त्यात बुद्धिप्रामाण्याचे अभ्युत्थान त्यांना दिसत होते. बुद्धिप्रामाण्याची जमेची सकारात्मक बाजू त्यांनी ओळखली होती, पण त्याबरोबरच खेड्यांतली माणसे दरिद्री व निरक्षर असूनही शहरातील माणसांइतकी नीतिभ्रष्ट झालेली नाहीत, हेही त्यांना दिसत होते. नगरवासीयांच्या संबंधात राममोहन लिहितात की, यांपैकी बहुतांश लोक "far inferior, in point of character, to the peasants." (B.N. Ganguli, Gandhi's Social Philosophy, Chapter 9, Vikash, Delhi, 1973). धर्म किती सहजपणे रूढीग्रस्ततेकडे झुकू शकतो याची त्यांना

अनुक्रमणिका

कल्पना होती आणि वुद्धिप्रामाण्य किती सहजपणे माणसाला स्वार्थी आदर्शभ्रष्टतेकडे नेऊ शकते हेही त्यांनी अनुभवले होते. धर्म व वुद्धिप्रामाण्याचा समन्वय साधण्याच्या विचाराकडे ते आकृष्ट झाले ते याच गाठी असलेल्या वास्तव अनुभवामुळे.

अर्थात तात्त्विक स्वरूपाच्या संघर्षाचे उत्तर सामाजिक अनुभवांचे तुकडे जोडून मिळत नसते, त्यामुळे वादविवाद चालूच राहतात. ज्यांचा ईश्वरावर किंवा धर्मावर विश्वास नसतो अशाही काही व्यक्तींमध्ये कधीकधी थोर आदर्शनिष्ठा दिसून येते अशी उदाहरणे नाहीत का? या प्रश्नाच्या उत्तरादाखल असे सांगण्यात येते की, अनेकांमध्ये आत्म्याचा उज्ज्वल प्रकाश उपजतच असतो. उदाहरणार्थ, तान्ही मुले. नकळतपणे या प्रकाशातून स्पष्ट मार्ग दिसू शकतो, मग आध्यात्मिक ज़ाणिवेची खरोखर गरज आहे का? हा प्रकाश जर स्थिर असता तर जाणिवेची काही गरज पडली नसती. ज्याप्रमाणे हवा जर नेहमी निर्मळच असती तर ती स्वच्छ ठेवण्यासाठी काही काळजी घेण्याची गरजच भासली नसती. जे कोणी स्वभावतःच उच्चतम आदर्शांमध्ये स्थिर असतील त्यांना धर्म शिकवण्याची गरज नाही, पण वाकीच्यांसाठी अशी गरज आहे की नाही हाच खरा प्रश्न आहे. आणखी एक गोष्ट अशी की, नैतिक जाणीव व सौंदर्यजाणीव या जशा एकाच जातीच्या नसतात, त्याचप्रमाणे नैतिक जाणिव व आध्यात्मिक आनंदाचा आस्वाद ह्या वावीही एका जातीच्या नाहीत. जी नैतिकता आध्यात्मिक आनंदाशी मिसळलेली नसते तिच्या सहाय्याने काही सामाजिक गरजा भागतील किंवा भागणारही नाहीत, पण मानवी मुक्तीसाठी ती कधीच पूर्ण ठरू शकत नाही.

राममोहनांच्या अनुभवविश्वात आध्यात्मिकतेला एक खास स्थान होते, हे स्पष्ट आहे. या अनुभवाच्या प्रकाशवलयातच त्यांनी शक्य तितके स्वतःचे प्रगल्भ विचार मांडले. राममोहन यांच्याविषयी त्यांचे सहकारी विल्यम ॲडम म्हणतात- "Love of freedom was perhaps the strongest passion of his soul." (राममोहन समीक्षा, पृ. ३६५) हे जे स्वातंत्र्य अथवा मुक्ती त्यांना स्वतःला हवी होती, तीच सर्व माणसांसाठीही हवी होती. तीच ती सखोल व संपूर्ण मुक्ती, जी आत्म्याच्या तेजाचा सादर स्वीकार करून, बुद्धिप्रामाण्य नाकारून नव्हे, तर सावधपणे वरोवर घेऊन, जाऊ शकेल. अशी जागृत सामाजिक जाणीव व अशी आध्यात्मिक मुमुक्षा यांचा संयोग क्वचितच आढळतो. पण हा क्वचित आढळणारा संयोगच भारतीय प्रवोधनाचा केंद्रवर्ती आदर्श होय. प्रवोधनाची धारा वारंवार निरनिराळ्या मार्गाने या केंद्रविंदूपासून दूर सरकत गेली तरीही कुठल्या तरी अदृष्य शक्तीच्या आकर्षणाने तीच धारा काही नवीन उद्‌गार घेऊन व काळाची मळमाती वाहून आणून पुन्हा पुन्हा मूळ आदर्शाकडेच येऊ पाहते.

अनुक्रमणिका

वैदिक संस्कृतीचा विकास

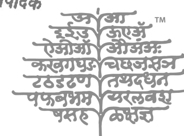
मे.पुं. रेगे

हिंदू किंवा वैदिक संस्कृतीचा चिकित्सक परामर्श घेणाऱ्या आणि ग्रंथरूपाने प्रसिद्ध झालेल्या दोन भिन्न व्याख्यानमाला शास्त्रीजींनी गुंफल्या आहेत. एक, *हिंदुधर्माची समीक्षा* (परांजपे व्याख्यानमाला, नागपूर विद्यापीठ, १९४०) आणि दुसरी *वैदिक संस्कृतीचा विकास* (श्रीमंत नारायणराव बाबासाहेब घोरपडे, इचलकरंजी-व्याख्यानमाला, पुणे विद्यापीठ, १९४९). ह्या दोन व्याख्यानमालांमागे भिन्न दृष्टिकोण आहेत. शास्त्रीजींनी स्वतःच म्हटल्याप्रमाणे *"हिंदुधर्माची समीक्षा* या पुस्तकावर मार्क्सवादी विवेचनपद्धतीचा प्रभाव अधिक आहे. वर्गविग्रहाच्या तत्त्वाची पकड त्यावर अधिक आहे. मानवी विचारांना भौतिक वा आर्थिक उत्पादनपद्धतीच्या मर्यादांचे बंधन वाजवीपेक्षा अधिक प्रमाणात त्यात मानले आहे. उलट, या निबंधात (*वैदिक संस्कृतीचा विकास* ह्या निबंधात) आध्यात्मिक किंवा वैचारिक स्थिर मूल्यांची शक्ती समाजातील भौतिक प्रवृत्तीवरही आधिपत्य गाजवू शकते, या कल्पनेला महत्त्व दिले आहे." (*वैदिक संस्कृतीचा विकास*, आवृत्ती तिसरी, पृ.४). दृष्टिकोणामधील ह्या स्थित्यंतरामागे मार्क्सवादापासून नवमानवतावादाकडे शास्त्रीजींनी एम्.एन्. रॉय ह्यांच्या संगतीत केलेली वाटचाल आहे. समाजाची संस्कृती म्हणजे उत्पादनशक्ती आणि उत्पादनसंबंध ह्या भौतिक अधिष्ठानाची केवळ पडछाया – एपिफिनॉमिनन – नसते, स्वातंत्र्याची आस आणि विवेकशीलता (रॅशनॅलिटी) ह्या मूलभूत आणि सार्वत्रिक मानवी प्रेरणा-शक्ती मानवी संस्कृतीच्या निर्मात्या असतात, त्यांच्या विकासाचा आणि मुक्त, सुसंवादी आविष्काराचा इतिहास हा कोणत्याही मानवी संस्कृतीच्या प्रगतीचा इतिहास असतो, त्यांचा जेव्हा संकोच होतो, त्यांच्या आविष्कारावर कोणत्याही कारणाने बंधने घातली जातात तेव्हा संस्कृतीची प्रगती कुंठित होते, तिची अवनती होते. ही मानवतावादी दृष्टी *वैदिक संस्कृतीचा विकास* ह्यातील विवेचनामागे आहे. ह्या मानवी शक्तींचा 'आत्मशक्ती' असा ते उल्लेख करतात. "आत्मशक्तीचा शोध आणि आत्मशक्तीचा उत्कर्ष हाच वैदिक संस्कृतीचा सर्वव्यापी उद्देश आहे. ह्या उद्देशानेच भारतीय संस्कृती प्रभावी झाली आहे; आणि हा उद्देश मंद झाल्यामुळेच तिचा पराभवही झाला आहे." पण लगेच पुढे म्हणतात : "आत्मा म्हणजे स्वतः माणूसच होय." (पृ. १२) आत्मा म्हणजे शरीराशी संलग्न असलेले भिन्न द्रव्य नव्हे. हाडामांसाचा माणूस त्याच्या मानवी प्रकृतीत अंतर्भूत असलेल्या शक्तींच्या बळावर संस्कृतीची निर्मिती करतो.

नवमानवतावादी दृष्टीप्रमाणे, जरी आजपर्यंत इतिहासात भिन्न संस्कृती नांदत आल्या असल्या तरी, भविष्यात मानवताव्यापी अशी एक सामायिक मानवी संस्कृती उदयाला येऊन स्थिरावणार आहे. अशा संस्कृतीचा विकास करणे हे आज माणसाचे परमोच्च साध्य आहे. "... नवी मानवी संस्कृती परंपरागत सर्व संस्कृतींच्या महासमन्वयाची शक्ती म्हणून अस्तित्वात आली पाहिजे. भारतीय संस्कृती या महान् समन्वयात भागीदार होऊन त्या विशाल शक्तीचे पोषण करू शकेल, अशा तिच्या अंतःप्रवृत्ती आहेत, ही गोष्ट आम्ही वैदिक संस्कृतीच्या विकासाच्या मीमांसेत सिद्ध केली आहे." (पृ. ८-९) म्हणजे ही गतार्थ झालेली, जिचे प्रयोजन संपुष्टात आले आहे अशी संस्कृती नव्हे. ती जिवंत आहे आणि उद्याच्या मानवी संस्कृतीला महत्त्वाचे योगदान करण्याचे बळ तिच्या अंगी आहे. तेव्हा ह्या ग्रंथात शास्त्रीजींनी भारतीय संस्कृतीचे केलेले मूल्यमापन भावरूप (पॉझिटिव्ह) आहे. *हिंदुधर्माची समीक्षा* यामध्ये ह्याच्या नेमका विरुद्ध दृष्टिकोण आढळतो.

ह्या भारतीय संस्कृतीचा 'वैदिक संस्कृती' असा निर्देश शास्त्रीजी का करतात? हा प्रश्न त्यांनीच उपस्थित केला आहे आणि त्याचे उत्तरही दिले आहे. ते म्हणतात, "वैदकालापूर्वी वैदिकेतरांच्या महान संस्कृतीचा संसार येथे भारतवर्षात चालला होता. त्यांची राज्ये, ग्रामे व नगरे येथील नद्यांच्या तटांवर व पर्वतांच्या परिसरात उभारली गेली होती. भाषा, धर्म, कला, स्थापत्य, शेती, व्यापार, लेखन इत्यादी सुधारलेल्या मनुष्यगणांचे व्यवहार त्यांना अवगत होते. मोहोंजोदारो व हरप्पा येथील अवशेष आणि वैदिक परंपरेशी मुळात संबंध नसलेले, द्रविड व शूद्रलोकांचे आचारविचार वेदपूर्वकालीन संस्कृतीचे ज्ञापक आहेत; व म्हणून आजची भारतीय संस्कृती वैदिक संस्कृतीचे विकसित

* अलीकडेच तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या 'वैदिक संस्कृतीचा विकास' या सर्वोत्तम ग्रंथाची तिसरी आवृत्ती प्राज्ञपाठशाळा मंडळाने (वाई) प्रसिद्ध केली. या आवृत्तीसाठी प्रा. मे.पुं. रेगे यांनी लिहिलेली विवेचक प्रस्तावना येथे पुनर्मुद्रित करीत आहोत. – *संपादक*





अनुक्रमणिका

रूप आहे असे म्हणण्यात एकांगीपणाचा दोष राहतो. यावर उत्तर असे की, वेदपूर्व संस्कृती आपल्या प्रभावी व अखंडित स्वरूपात आपले अस्तित्व सिद्ध करीत नाही. सर्वात वरिष्ठ व प्रभावी, वर्तमानकालापर्यंत आपली कर्तृत्वशक्ती लोपू न देणारी व प्राचीनात प्राचीन वैदिक संस्कृतीच आहे. वेदपूर्वकालीन संस्कृतींनी आपले अवशेष वैदिक संस्कृतीच्या आधिपत्याखाली आणून ठेवले. त्या संस्कृतींनी आपले अस्तित्व जरी ठेविले तरी ते अस्तित्व वैदिक संस्कृतीचे अंगभूत बनले... संन्यासदीक्षा, योग व मूर्तिपूजा यांचा संबंध वेदपूर्वकालीन संस्कृतीशी दाखविता येतो. परंतु उपनिषदांशी संन्यासदीक्षेचा व योगाचा संबंध जितका सुसंवादी व प्रकट आहे तितका वेदपूर्वकालीन संस्कृतीशी सिद्ध करता येत नाही. कारण ती उच्छिन्न झाली आहे". (पृ. २-३)

वैदिक संस्कृतीच्या ह्या 'आधिपत्या'चे, सातत्याचे रहस्य काय आहे हा प्रश्न शास्त्रीजींनी स्पष्टपणे उपस्थित केलेला नाही. पण त्याचे उत्तर त्यांनी सूचित केले आहे. जी कोणतीतरी वैदिक जमात होती तिने लष्करी बळांच्या जोरावर आपले राजकीय आणि सांस्कृतिक प्रभुत्व भारतातील आदिम जमाती व सुसंस्कृत जमाती यांच्यावर — द्राविड व परंपरेने जे शूद्र म्हणून गणले जातात त्या अनेक भिन्न जमातींवर — लादले असा एक तर्क आहे. मूठभर ब्रिटिशांनी समुद्रापलीकडून येऊन लष्करी सामर्थ्य आणि संघटना-कौशल्य ह्यांच्या बळावर ह्या खंडप्राय देशावर आपली सत्ता स्थापन केली हे 'मॉडेल' ह्या तर्कामागे आहे. पण हा तर्क पटण्यासारखा नाही. आसेतुहिमाचल आपले प्रभुत्व स्थापन करण्यासाठी आवश्यक असलेले लष्करी सामर्थ्य आणि संख्यावळ वैदिक जमातीकडे होते असे मानायला आधार नाही. वैदिक-अवैदिकांच्या संघर्षात वैदिक हे अश्वशक्तीच्या बळावर अवैदिकांहून वरचढ ठरले याची शास्त्रीजींनी दखल घेतली आहे हे खरे, पण वैदिक जमात भारतीय संस्कृतीच्या क्षेत्रावर एकछत्री साम्राज्य स्थापन करू शकली नाही. वैदिक जमातीचे हे प्रभुत्व लष्करी किंवा राजकीय नव्हते; ते सांस्कृतिक होते. ह्या सांस्कृतिक प्रभुत्वाचे प्रतिनिधित्व करणाऱ्या ज्या ब्राह्मणजाती देशभर पसरलेल्या आहेत त्या एका विशिष्ट वंशाच्या - आर्य वंशाच्या - आहेत असे दिसत नाही. त्या अनेक भिन्न वंशांची भेसळ होऊन - मोंगोलाइड, मूल ऑस्ट्रलॉइड, भूमध्य समुद्रीय (द्राविड) आणि नॉर्डिक ह्या वंशांची - बनल्या आहेत हे स्पष्ट आहे.

वैदिक संस्कृतीने स्थापन केलेल्या प्रभुत्वाचे एक कारण असे दिसते की, ही संस्कृती, तिचा ज्या भिन्न आणि काहीशा विरोधी संस्कृतींशी परिचय आला त्यांना अभिमुख असलेली संस्कृती होती. ह्या महत्त्वाच्या मुद्द्याचे ज्या अधिकाराने, तपशिलात शिरून शास्त्रीजींनी विवरण केले आहे ते ह्या ग्रंथाचे प्रमुख वैशिष्ट्य आहे. ते म्हणतात, "जैन व बुद्ध यांच्या विचारांचे सार उपनिषदांतील व सांख्य-योग दर्शनांतील विचारांशी अत्यंत निगडित आहेत ही गोष्ट आम्ही या निबंधात सिद्ध केली आहे. आमच्या पूर्वीच्या अनेक पाश्चात्त्य व भारतीय पुरातत्त्ववेत्त्यांनी ही गोष्ट निर्विवादपणे मान्य केली आहे... मूर्तिपूजा प्रथम वेदांनी उचलली ही गोष्ट आम्ही अग्निचयनाचा अभ्यास करून सिद्ध केली आहे. वेदपूर्वकालीन संस्कृतीला आत्मसात करण्याचा प्रयत्न वैदिकांनीच सुरू केला ही गोष्ट आम्ही पौराणिक संस्कृतीच्या, विशेषतः शैव व वैष्णव धर्माच्या विवेचनात दाखविली आहे. बुद्ध व महावीर ज्या मानवगणात जन्मले त्या मानवगणांची भाषा व समाजरचना वैदिक भाषेशी व वेदोक्त समाजरचनेशी अत्यंत जुळणारी अशी होती. प्राकृत भाषा व वैदिक संस्कृत भाषा या एकाच भाषाकुलातील आहेत". (पृ. २-३)

जिला अभिजात भारतीय संस्कृती म्हणता येईल ती संस्कृती, म्हणजे मुसलमानांच्या भारतातील आगमनापूर्वीची संस्कृती, चार भिन्न सांस्कृतिक घटकांचा समन्वय होऊन बनली आहे :

१. श्रमण संस्कृती : जैन व बौद्धपरंपरा आणि ज्यांनी औपचारिकपणे का होईना वेदप्रामाण्य स्वीकारले ती सांख्य व योग ही दर्शने ह्या प्राचीन, वेदपूर्व संस्कृतीचे प्रतिनिधित्व करतात. हे दृश्य जग (संसार) अनित्य, चंचल, विनाशी आहे; स्थिर, शाश्वत असे सुख त्याच्यात साधता येणार नाही; अविद्या किंवा अज्ञान ह्यामुळे आपण ह्या जगाशी संबंधित आहोत, त्याचा एक घटक आहोत असे जीवात्मा मानतो आणि त्याच्या संदर्भात आपले सुख साधण्यासाठी आणि दुःखाचे निवारण करण्यासाठी कर्मे करतो; ही कर्मे बरीवाईट असतात त्याप्रमाणे कर्त्याला सुखदुःखरूप फळे मिळतात; ह्या फळांच्या, सुखदुःखांच्या अनुभवामुळे, सुख टिकवून धरण्यासाठी आणि दुःख संपुष्टात आणण्यासाठी तो फिरून कर्मे करतो आणि त्याची फळे त्याला मिळतात; कर्म → फळ → इच्छा → कर्म हे रहाटगाडगे अनादी आहे आणि ते अव्याहतपणे चालू असते; ह्या जन्मी केलेल्या काही कर्मांची फळे भोगण्यासाठी जीवात्म्याला पुनर्जन्म घ्यावा लागतो; जीवात्मा असा जन्ममरणाच्या फेऱ्यात अडकलेला असतो; त्यातून सुटण्यासाठी, मोक्ष प्राप्त करून घेण्यासाठी जीवात्म्याच्या मूळ अज्ञानाचे, अविद्येचे पूर्ण निरसन व्हावे लागते, अंतःकरण जेव्हा पूर्णपणे शुद्ध होते तेव्हा ह्या अज्ञानाचे निरसन होते; अंतःकरण शुद्ध करण्याचा एक मार्ग म्हणजे ध्यानधारणा आणि दुसरा, अनिवार्य आणि पूरक मार्ग म्हणजे अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य, अपरिग्रह इ. साधारण धर्मांचे पालन करणे; अंतःकरण

अनुक्रमणिका

पूर्णपणे शुद्ध झाले की जीवात्म्याला आपल्या खऱ्या स्वरूपाचे ज्ञान होते आणि तो जन्ममरणाच्या रहाटगाडग्यापासून निसटतो, त्याला मोक्ष (निर्वाण, कैवल्य) प्राप्त होतो. कर्मसिद्धान्त, पुनर्जन्म, संसाराची दुःखमयता, अंतःकरणशुद्धी आणि मोक्ष ह्या श्रमण-संस्कृतीतील मध्यवर्ती संकल्पना आहेत. जैन, बौद्ध, सांख्ययोग आणि अद्वैती वेदान्त ह्या दर्शनांमध्ये त्यांचा भिन्न, भिन्न प्रकारे आविष्कार झाला आहे.

२. भारतीय संस्कृतीतील दुसरा घटक म्हणजे मंदिरप्रधान शैव, शाक्त, वैष्णव इ. भक्तिमार्गी संप्रदाय. एक सर्वशक्तिमान देव (किंवा देवी) आहे — पुरुषोत्तम पशुपती, शिव, विष्णु इ. — ही श्रद्धा स्वीकारणे, ह्या देवाला पूर्णपणे शरण जाऊन त्याची भक्ती करणे हे जीवनाचे सर्वश्रेष्ठ श्रेय आहे असे मानणे, देवाची मूर्ती बनवून मंदिरात तिची स्थापना करणे, प्राणप्रतिष्ठा करणे, ह्या मूर्तीच्या पूजेद्वारे ईश्वराची पूजा करणे, अवतार ही संकल्पना मानणे, उत्सव साजरे करणे ही ह्या संप्रदायांची मुख्य लक्षणे आहेत. आज प्रचलित असलेला हिंदू धर्म प्रामुख्याने ह्या भक्तिमार्गी वळणाचा आहे.

३. भारतीय संस्कृतीतील आणखी एक महत्त्वाचा घटक म्हणजे आदिम संस्कृतीचा घटक. ह्या संदर्भात शास्त्रीजी म्हणतात " 'पश्वाकार' (Zoomorfic) हिंदू देवता ही मूळ ऑस्ट्रिक देवके (totems) होत... नाग, मत्स्य, मकर, कच्छ, हनुमान, गणेश, नंदी इत्यादिकांच्या पूजांचे मूळ ऑस्ट्रिक आहे... येथील वृक्ष-वनस्पती, नद्या, पर्वत, प्राणी इत्यादिकांची ऑस्ट्रिक नावे आर्य व द्रविड यांनी आपल्या भाषांमध्ये समाविष्ट केली". (पृ. ३१)

ऑस्ट्रिक, द्रविड व (वैदिक) 'आर्य' ह्या तीन वंशांचे थर मिळून भारतीय जनसमूह बनला आहे; ह्यांतील ऑस्ट्रिक हा इतिहासाला माहीत असलेला पहिला थर आहे; त्यानंतर भूमध्य समुद्रीय द्रविड वंशाचे लोक, ज्यांनी मोहेन्-जो-दारो आणि हराप्पा येथील संस्कृती निर्माण केली, भारतात आले; त्यानंतर वैदिक आर्य जमातीचे लोक आले ही रूढ उपपत्ती शास्त्रीजी स्वीकारतात. ह्याशिवाय चिनी-तिबेटी वंशाचे मिश्रणही आजच्या भारतीय जनसमूहात आढळते असेही त्यांचे म्हणणे आहे. नेग्रिटो ह्या मानववंशाचा थरही आदिम काळी भारतात होता असा कयासही करता येतो, परंतु ह्याविषयी फारसा पुरावा हाती लागत नाही; असेही ते प्रतिपादन करतात.

४. भारतीय संस्कृतीतील सर्वात अलीकडचा घटक म्हणजे वैदिक संस्कृतीचा घटक. वेद, उपनिषदे, धर्मसूत्रे इ. सूत्रसाहित्य, स्मृती आणि पुराणे ह्या साहित्यात ही संस्कृती प्रतिबिंबित झाली आहे. पण तिच्या स्वागतशील, संग्राहक भूमिकेमुळे अनेक भिन्न संस्कृतींमधील एक विशिष्ट संस्कृती किंवा इतर संस्कृतींना नष्ट करून टिकून राहिलेली संस्कृती असे तिचे स्थान राहिले नाही. ती समावेशक संस्कृती ठरली. इतर संस्कृतींना तिने पोटात घेतले आणि इतर संस्कृतीही तिच्या पोटात शिरल्या. आणि भारतीय संस्कृतीला 'वैदिक संस्कृती' हे यथार्थ नाम प्राप्त झाले.

इंद्र, वरुण, प्रजापती इ. देवतांना उद्देशून यज्ञयाग करावे, म्हणजे त्यांना इष्ट ते हवि अर्पावे आणि त्यांना प्रसन्न करून घेऊन आपल्याला जे इष्ट असेल ते संपादन करावे असा हा मूळचा साधा धर्म होता. पण वैदिक जमात ही एक वैशिष्ट्यपूर्ण मानवी जमात होती यात शंका नाही. 'वेदकालीन संस्कृती' ह्या प्रकरणात शास्त्रीजींनी वेदांच्या आशयाचे आणि वैदिक जमातीच्या वेदांत प्रतिबिंबित झालेल्या सामाजिक-धार्मिक जीवनाचे जे विश्लेपण केले आहे ते माहितीने गच्च भरलेले आणि केवळ वहारदार वठले आहे. उत्कट निसर्गप्रेम आणि निसर्गसौंदर्याच्या अनुभवाचा यथार्थपणे आविष्कार करण्याची शक्ती ही वैदिक जमातीची ठळक वैशिष्ट्ये दिसतात. "ज्या, ज्या देवतांचे स्तवन चालते त्या त्या बहुतेक महत्त्वाच्या देवता ही निसर्गाचीच व्यक्तिरूप पावलेली दिव्य रूपे होत असे दिसून येते. या प्रसंगाने आश्चर्यमय, सुंदर व भव्य अशी कल्पनाचित्रे वा प्रतिमासृष्टी कवी उभी करतात... पिढ्यान् पिढ्या सूक्ते रचणाऱ्या कवींचे साहित्यिक गुण आपली उत्कटता गमावीत नाहीत याचे कारण आपले स्तोत्र महनीय व विश्वव्यापी स्वर्गस्थ देवांना समाधान व उत्साह देणारे व्हावे याची जाणीव होय... रथ, सुंदर वस्त्र, प्रियाराधना यांची उपमा ते आपल्या सूक्तास देतात; क्वचित सूक्तरचना ही देवांची देणगी आहे असेही म्हणतात." (पृ. ६१)

वैदिक जमातीच्या अध्वर्यूंचे आणखी एक लक्षणीय वैशिष्ट्य म्हणजे त्यांची वैचारिक प्रतिभा. "सर्व विश्व, संपूर्ण निसर्ग दिव्य सौंदर्याने भरलेला आहे, अशा आश्चर्यपूर्ण अनुभवाने ऋग्वेदाचा ऋषिगण भारावलेला दिसतो. शक्ती व कांती, नियमबद्धता, प्राणिमात्राच्या जीवनाची प्रेरणा, अपार वैभव, पावित्र्य, अनन्तता व अमरत्व हे ओतप्रोत भरलेले गुण म्हणजेच दिव्य सौंदर्य, ते ह्या ऋषिगणाच्या प्रत्ययास येत असल्यामुळे तो त्या दिव्यतेपुढे नम्र व प्रणत झाला आहे. येथे निसर्गशक्तींच्या सौंदर्याची प्रतीती व निसर्गशक्तींच्या दिव्यत्वाची प्रतीती एकरूप झाली आहे... इतर (अतिप्राचीन) संस्कृतीत न आढळणारे विश्वसौंदर्याचे दर्शन हे हिचे (वैदिक संस्कृतीचे) एक विलक्षण वैशिष्ट्य आहे." (पृ. १११) विश्वाच्या दिव्यत्वाचे दर्शन वैचारिक प्रतिभेमुळेच शक्य झाले.

अनुक्रमणिका

ऋत ह्या तत्त्वाच्या, म्हणजे विश्वाच्या नियमबद्धतेच्या तत्त्वाच्या त्यांना झालेल्या साक्षात्कारांमागे ही वैचारिक प्रतिभा आहे. 'ऋत' ही संकल्पना, 'धर्म' ह्या संकल्पनेच्या स्वरूपात मानवी जीवनात, व्यक्तीच्या व समाजाच्या जीवनात, अवतरते. धर्म म्हणजे विश्वाचा व समाजाचा घटक म्हणून नांदण्यासाठी व्यक्तीला जे नियम पाळावे लागतात, स्वतःचे हित – 'अर्थ-काम' – साधताना ज्या मर्यादांचे पालन करावे लागते त्यांची व्यवस्था होय. वैदिकांच्या नैतिक विचारातील दुसरी मूलभूत संकल्पना म्हणजे 'ऋण' होय. जन्माला आलेला माणूस पितरांचे, देवांचे आणि ऋषींचे (म्हणजे संस्कृतीच्या प्रवर्तकांचे) असे त्रिविध ऋण घेऊन जन्माला आलेला असतो आणि अनुक्रमे गृहस्थाश्रमात संतती निर्माण करून, यज्ञयाग करून आणि अध्ययन-अध्यापन करून ही ऋणे तो फेडतो; असे जगण्याने नीतीचे, धर्माचे पालन होते अशी ही संकल्पना आहे. धर्माच्या चौकटीत मोक्षाशी सुसंगत ठरेल अशा रीतीने अर्थ आणि काम साधणे योग्य असते, अशा रीतीने जगण्यात माणसाचे हित असते अशी ही नैतिक शिकवण आहे. 'ऋत', 'ऋण', 'धर्म-अर्थ-काम' हे पुरुषार्थ (ज्यात पुढे श्रमणपंथाकडून स्वीकारलेल्या 'मोक्ष' ह्या पुरुषार्थाची भर पडली) ह्या मूलभूत नैतिक संकल्पना निर्माण करून वैदिकांनी मानवी जीवनाला सुयोग्य आकार दिला, जीवनाचे नियमन करणारी तत्त्वे स्पष्ट केली.

मूलभूत संकल्पनांची निर्मिती करणाऱ्या वैचारिक प्रतिभेप्रमाणे त्यांचा तार्किक विकास करून एका सुसंवादी व्यवस्थेत त्यांना गोवण्यासाठी आवश्यक असलेली शक्तीही – जिला शास्त्रीजींनी 'तार्किक प्रज्ञा' असे म्हटले आहे – त्यांच्या अंगी होती. म्हणून त्यांनी ऋषींनी रचलेल्या सूक्तांचे, प्रार्थनांचे, भावकवितांचे व्यवस्थित संकलन करून संहितांची रचना केली, यज्ञयाग कसे करावे ह्याविषयीचे आदेश एकत्र करून 'ब्राह्मण' ग्रंथांची रचना केली, ऋषींच्या तात्त्विक चिंतनांचा संग्रह करून उपनिषदे रचली. एवढेच नव्हे तर वेद कसे म्हणावे याचे शास्त्र (म्ह. शिक्षा) सांगणारे, यज्ञ, संस्कार, श्राद्धे कशी करावीत हे सांगणारे, तसेच कायदे व राजधर्म ह्यांची माहिती संकलित करणारे ग्रंथ (म्ह. कल्प) रचले. व्याकरण, निरुक्त (म्ह. वेदातील शब्दांची व्युत्पत्ती व अर्थ सांगणारे शास्त्र), छन्दस् (छन्दशास्त्र) आणि ज्योतिष् ही शास्त्रेही वेदांभोवती रचली. वेदवचनांचा अर्थ कसा लावावा ह्याचे नियम घालून देणारे शास्त्र (म्हणजे पूर्वमीमांसा) ह्याचीही रचना केली.

ह्याचा अर्थ असा की, प्राचीन ग्रीक संस्कृतीप्रमाणेच वैदिक संस्कृतीही बौद्धिक संस्कृती होती. अनुभवाच्या आणि व्यवहाराच्या कोणत्याही क्षेत्राचे 'शास्त्र' बनविण्याची बौद्धिक प्रेरणा तिच्या अंगी होती. वैदिक संस्कृतीला जी प्रतिष्ठा लाभली, भारतातील सर्व नव्हे तरी अनेक जमातींनी व संप्रदायांनी वैदिक संस्कृती स्वीकारली, तिचे 'आधिपत्य' मान्य केले आणि मुळात अवैदिक असतानाही आपण वैदिक आहोत असा दावा केला ह्याचे अत्यंत महत्त्वाचे कारण म्हणजे वैदिक संस्कृतीतील हे बौद्धिक चैतन्य होय. पण वैदिक संस्कृतीच्या छत्राखाली भिन्न संस्कृतींचा असा समन्वय शक्य झाला ह्याचे कारण म्हणजे वैदिक संस्कृतीची संग्राहक वृत्ती. ह्याची शास्त्रीजींनी दिलेली दोन उदाहरणे मननीय आहेत.

मुळात यज्ञप्रधान असलेली वैदिक संस्कृती उपनिषदांच्या काळी चिंतनशील कशी झाली, ह्याचे स्पष्टीकरण देताना शास्त्रीजी म्हणतात, "उपनिषदांतील ही वैचारिक क्रांती दोन संस्कृतीतील संघर्षाचाच परिणाम होय. वैदिकांची यज्ञप्रधान संस्कृती आणि वैदिकेतरांची संस्कृती यांच्या संघर्षातून उपनिषदांतील तत्त्वज्ञान निर्माण झाले... ह्या संघर्षाचे प्रत्यंतर उपनिषदांमध्येच मिळते. वैदिकेतरांच्या संस्कृतीत अनेक प्रवाह होते; त्यांतील एक प्रवाह म्हणजे निवृत्तिमार्गी श्रमण संप्रदाय... श्रमणसंप्रदायाचा प्रभाव प्रथम शुक्लयजुर्वेदाच्या प्रवर्तक याज्ञवल्क्यावर झाला; बृहदारण्यकोपनिषद हे याज्ञवल्क्याचे उपनिषद. त्यात (४।४।२२) याज्ञवल्क्य जनकराजास सांगतो, 'पूर्वीचे आत्मज्ञानी प्रजेची कामना करीत नव्हते... पुत्राची एषणा, वित्ताची एषणा व लोकैषणा यांच्या बंधनातून बाहेर पडून ते भिक्षाचर्य आचरत असत.' याज्ञवल्क्याने स्वतःच त्या आत्मवेत्त्यांचे अनुकरण करून गृहस्थाश्रमाचा त्याग करून प्रव्रज्या म्हणजे संन्यास अखेर स्वीकारला. वैदिक वाङ्मयातील संन्यासाश्रम स्वीकारणारा हा पहिला संन्यासी होय." (पृ. १३८) ह्या विचारधारेची परिणती अखेर संन्यासमार्गी अद्वैतवेदान्तात झाली. अद्वैतवेदान्त हे भारतीय दर्शनांतील सर्वात प्रतिष्ठित दर्शन आहे.

शास्त्रीजींनी दिलेले दुसरे उदाहरण अग्निचयनाशी संबंधित आहे. ते म्हणतात, "यजुर्वेदामध्ये पुरुषरूप अग्नीची अग्निचयन नामक पूजा सांगितली आहे. परमपुरुष किंवा विश्वपुरुष अग्नीच आहे, अशी भावना अग्निचयनात आहे... यज्ञधर्माच्या इतिहासात अग्निचयन ही संस्था एक महत्त्वाचा टप्पा आहे. कारण ईश्वराची पुरुषरूपाने उपासना व मूर्तिपूजा अग्निचयनात उगम पावली आहे. मंदिरसंस्थेचा किंवा धार्मिक स्थापत्याचा प्रारंभ अग्निचयनापासून होतो, ही गोष्ट वैदिक किंवा हिंदुधर्माच्या सुप्रसिद्ध इतिहासकारांनी लक्षात घेतलेली दिसत नाही. शैव धर्म व वैष्णव धर्म यांचाही संगम अग्निचयनात होतो.... अग्निचयनाशी

अनुक्रमणिका

उपनिषदांचा संबंध फार निकटचा आहे. उपनिषदांतील हिरण्मय पुरुष प्रथम अग्निचयनात उपलब्ध होतो. हिरण्मय पुरुष म्हणजे जीवात्म्याचे शुद्ध स्वरूप अथवा परमात्मा होय..." (पृ. १४४-१४५)

सारांश, श्रमणपंथांचे आणि भक्तिमार्गी शैव-वैष्णव पंथांचे तत्त्वज्ञान उपनिषदांत गुंफलेले आहे. शास्त्रीजींच्या शब्दांत, "तात्पर्य, उपनिषदांच्या रूपाने मौलिक तत्त्वचिंतनास प्रारंभ झाला, विरक्त व सिद्ध योग्यांचा उदयकाल आला, बौद्धांचे व जैनांचे अवैदिक धर्म पूर्व क्षितिजाजवळ येण्याची पूर्वसिद्धता झाली आणि शैव व वैष्णव या अवैदिक भक्तिधर्माचा मार्ग मोकळा झाला." (पृ. १३८) वैदिकांच्या ह्या संग्राहक, स्वागतशील वृत्तीचा एक परिणाम असा झाला की, भावी काळात सांख्य-योग, शैव व वैष्णव इ. मूळच्या अवैदिक पंथांना वैदिक क्षत्राखाली नांदणे सुलभ झाले. आपले स्वतःचे सिद्धान्त वेद-उपनिषदांपासून निष्पन्न होतात असा दावा करणे त्यांना शक्य झाले. वास्तविक शैव-वैष्णवांचे स्वतःचे मूळचे धर्मग्रंथ – आगमग्रंथ – आहेत. पण ह्या आगमांबरोबरच वेद हेसुद्धा आपल्या सिद्धान्तांचा मूलाधार आहेत ही भूमिका त्यांना यथार्थपणे स्वीकारता येऊ लागली. वेद प्रमाण आहेत, शिवाय आपले स्वतःचे आगमही प्रमाण आहेत अशी ही भूमिका होती. वेदांचे प्रामाण्य आणि आगमांचे प्रामाण्य ह्यात अर्थात ताण आहे. ह्या ताणाचे निरसन करण्याचा रूढ मार्ग असा की, वेदांची शिकवण जरी प्रमाण असली तरी ती अपुरी आहे, वेद आणि आगम ह्यांत सुसंवाद आहेच पण आगम हे वेदांच्या पलीकडे जातात आणि माणसाला आपल्या परमोच्च श्रेयसाधनेसाठी आवश्यक असलेल्या महत्त्वाच्या सत्यांची वेदांनी प्रकाशित केलेल्या सत्यांत भर घालतात असे प्रतिपादन करणे.

ह्या संदर्भात एका मुद्याला स्पर्श करणे आवश्यक आहे. चातुर्वर्ण्याधिष्ठित समाजरचना हे वैदिक परंपरेचे वैशिष्ट्य आहे. श्रमण संप्रदाय आणि शैव-वैष्णव भक्तिसंप्रदाय हे मूळचे चातुर्वर्ण्यवादी नव्हेत. बौद्ध आणि जैन संप्रदायी चातुर्वर्ण्य मानीत नव्हते. (जैनांनी पुढे एक प्रकारचे चातुर्वर्ण्य स्वीकारले; बौद्ध नेहमीच चातुर्वर्ण्याच्या विरोधी राहिले.) चातुर्वर्ण्यामागची भूमिका अशी की, माणसे मूलतः चार भिन्न प्रकारांची, वर्णांची असतात. ज्या प्रकारची ती माणसे असतात त्यावरून त्यांची कर्तव्ये व अधिकार ठरतात. हे वर्ण परस्परपूरक असतात आणि त्या सर्वांचा मिळून पूर्ण समाजपुरुष बनतो. श्रमण आणि भक्ती संप्रदायांप्रमाणे माणसे (किंवा सर्व जीव) मूलतः एकाच प्रकारची असतात. संसारात अडकलेले आणि कधीना कधी मुक्त होऊ पाहणारे ते जीवात्मे असतात, किंवा ते सर्व ईश्वराचे, पुरुषोत्तमाचे घटक असतात. त्याची भक्ती करून त्याचा प्रसाद प्राप्त करून घेण्यात त्यांचे परमोच्च साफल्य असते. वैदिक पंथाचे छत्र स्वीकारल्यानंतर ह्या पंथांना चातुर्वर्ण्याचे आणि वैदिक संस्कारांचे प्रामाण्यही स्वीकारावे लागले. ही अर्थात तडजोड होती. या सर्व दर्शनांच्या मांडणीत मूळचा समतावादी दृष्टिकोण आणि चातुर्वर्ण्याचा सिद्धान्त ह्यांच्यामधील ताण स्पष्टपणे दिसून येतो. उदा. हा ताण शंकराचार्यांच्या अद्वैतवेदान्तातही आढळतो. शूद्रांना वेदाधिकार नसल्यामुळे गुरूकडे उपनिषदांचा अभ्यास करून जे ब्रह्मज्ञान प्राप्त करून घेता येते व मोक्ष साधता येतो त्याचा अधिकार शूद्रांना नाही. पण इतिहास व पुराण (महाभारत इ. ग्रंथ) ह्यांच्या अभ्यासाद्वारा ज्ञान प्राप्त करून घेण्याचा आणि अंतःकरणाची परिपूर्ण शुद्धी संपादन करून मोक्ष साधण्याचा मार्ग त्यांना मोकळा आहे.

ह्या ग्रंथाद्वारे भारतीय संस्कृतीच्या विकासाचा एक आलेख शास्त्रीजींनी वाचकांपुढे ठेवला आहे. ह्या विकासात क्रियाशील असलेले सर्व घटक, त्यांच्या परस्परसंबंधांतील ताणतणाव आणि गुंतागुंत, भरगच्च तपशिलासोबत शास्त्रीजींनी उघड केली आहे. ह्या चित्रणात कुठेही सांप्रदायिक अभिनिवेश नाही; तटस्थ आणि विश्लेषणशील दृष्टी आहे. पण केवळ तपशिलाचे भांडार असे ह्या ग्रंथाचे स्वरूप नाही. तपशिलाचा अर्थ लावण्यासाठी, संस्कृतीच्या विकासात त्याने नेमके काय योगदान केले हे मुक्रर करण्यासाठी जी मर्मदृष्टी आवश्यक असते तिचा विकास ह्या ग्रंथात सर्वत्र आढळतो. तेव्हा एका अंगाने भारतीय संस्कृतीचा एक लघु ज्ञानकोश असे ह्या ग्रंथाचे स्वरूप आहे तर ह्या संस्कृतीच्या विकासाची संगतवार सांगितलेली हृदयंगम कथा असेही त्याचे दुसऱ्या अंगाने स्वरूप आहे.

ही कथा त्यांनी आधुनिक काळापर्यंत आणून भिडवली आहे. 'आधुनिक भारतातील सांस्कृतिक आंदोलन' ह्या अखेरच्या प्रकरणात राजा राममोहन रॉय, टिळक, श्री अरविंद गांधी आणि मानवेंद्र रॉय ह्या भारतीय पुनरुत्थानाच्या नेत्यांच्या विचारांचा त्यांनी समर्थपणे परामर्ष घेतला आहे. 'पुनरुत्थान' असे म्हणण्यात त्याच्या अगोदर भारतीय संस्कृती अवनत दशेला येऊन पोचली होती असे अभिप्रेत आहे आणि हे शास्त्रीजींचे म्हणणेही आहे. ते म्हणतात, "(एकोणिसाव्या शतकातील नवशिक्षितांचे) डोळे पाश्चात्त्य संस्कृतीच्या विलक्षण झगझगाटाने खरोखरच दिपले, त्यात उज्ज्वलता आणि भेदक प्रकाशमयता इतकी होती की, त्यामुळे मध्ययुगीन अंधारात वाढलेल्या व टिकून राहिलेल्या जीर्ण, सनातन समाजव्यवस्थेचे कुरूप, ठिसूळ व हिणकस अंतरंग झपाट्याने उघडकीस आले. अंधश्रद्धेने स्वीकारलेली विचारसरणी

झुगारून बुद्धिवादाचा आश्रय ही नवीन पिढी करू लागली. पाश्चात्त्य विद्येने तीन नवीन मूलभूत मूल्ये या देशात प्रथमतः आणली. बुद्धिवाद, व्यक्तिस्वातंत्र्य आणि सर्व मानवांची राष्ट्रभेदनिरपेक्ष व वंशभेदनिरपेक्ष नैसर्गिक समता ही ती तीन मूल्ये होत.

"वरील तीन मूल्यांचा प्रत्यय येऊन, त्यांच्यामुळे स्फूर्ती प्राप्त होऊन, हिंदुधर्मसंस्थेचे मूलगामी परिशीलन पहिल्या नवशिक्षितांत सुरू झाले." (पृ. ४३०-४३१)

ब्रिटिशांचा अंमल भारतावर पसरत गेला आणि एका वेगळ्या प्रकारच्या संस्कृतीशी आपला परिचय झाला. ह्या सांस्कृतिक धक्क्यामुळे भारतात मूलगामी वैचारिक मंथन आणि आत्मचिंतन सुरू झाले आणि धर्मात आणि सामाजिक व्यवहाराच्या सर्वच क्षेत्रांत परिवर्तनाची प्रक्रिया सुरू झाली. एक नवीन सांस्कृतिक पर्व भारतात सुरू झाले ह्यात काही शंका नाही. ह्या परिवर्तनाची आवश्यकता भारतीय नेत्यांना आणि इतरांना पटली. ह्याचा अर्थ असा की, भारतीय समाजाची त्यापूर्वी जी सांस्कृतिक स्थिती होती ती अवनत होती; तिचे 'कुरूप, ठिसूळ व हिणकस' असे वर्णन शास्त्रीजींनीच केले आहे. ह्यामुळे एक प्रश्न निर्माण होतो तो असा : अगोदरच्या प्रकरणात भारतीय संस्कृतीच्या विकासाची उज्ज्वल बाजू शास्त्रीजींनी उत्साहाने व तन्मयतेने समोर ठेवली आहे. हे उज्ज्वल रूप एकाएकी किंवा कालाच्या ओघात कसे विरून गेले? भारतीय संस्कृती अवनत का होऊ लागली? ह्या प्रश्नाला शास्त्रीजींनी हात घातलेला नाही. भारतीय संस्कृतीसारख्या हजारो वर्षे आपले स्वत्व सांभाळून टिकून राहिलेल्या संस्कृतीत उन्नती-अवनतीचे चढउतार होणे अपेक्षित आहे आणि त्यांची कारणमीमांसा करणे अशक्यप्राय आहे हे खरे आहे. पण दुसरा एक संबंधित प्रश्न आहे. भारतीय वैचारिक नेत्यांनी एकंदरीत पाश्चात्त्य संस्कृतीला अनुकूल आणि स्वागतशील प्रतिसाद दिला ह्यात शंका नाही. टिळकांसारख्यांना, ज्यांना अनेकदा किंवा सर्वसाधारणपणे प्रतिगामी मानण्यात येते त्यांनासुद्धा पाश्चात्त्य संस्कृतीच्या अंगभूत सामर्थ्याची आणि मानवतेच्या विकासाला पोषक असलेल्या तिच्या आशयाची उत्कट जाणीव होती. मग प्रश्न आहे तो असा की, ह्या नवीन प्रकारच्या संस्कृतीला भारतीय नेत्यांनी आणि जनतेने जो विधायक प्रतिसाद दिला त्याची पूर्वतयारी तोपर्यंत विकसित झालेल्या भारतीय संस्कृतीने करून घेतली होती का? शास्त्रीजींनी ह्या बाबतीत स्पष्टपणे काही म्हटलेले नाही. असे असले तरी असा प्रतिसाद देण्यासाठी जी मानसिक व वैचारिक प्रगल्भता आवश्यक असते तिचा लाभ ह्या नेत्यांना आणि भारतीय जनतेला तोपर्यंत विकसित झालेल्या भारतीय संस्कृतीमुळे झाला असे त्यांच्या समग्र विवेचनात अभिप्रेत आहे. ह्यामुळे १९ व्या शतकापासून भारतीय संस्कृतीचे एक नवीन पर्व सुरू झाले; तिची जागा अन्य कुणा संस्कृतीने घेतली नाही. ह्याचे एक उदाहरण असे : सर्व मानवांची नैसर्गिक समता हे पाश्चात्त्य संस्कृतीकडून लाभलेले मूल्य आहे असे शास्त्रीजींनी म्हटले आहे. पण तेच आधी पृ. १०२-१०३ वर म्हणतात, " 'मनुष्य', 'जन' ह्या संज्ञांनी माणसासंबंधी कर्तव्य व अकर्तव्य ठरविण्याची नैतिक दृष्टी वैदिक माणसात आली होती. दास व आर्य ह्यांचा मित्र इंद्र आहे, असे ऋग्वेदात म्हटले आहे. ऋग्वेदात दस्यू व दास यांचा शत्रुजमात म्हणून उल्लेख पुष्कळ वेळा आला आहे... परंतु या द्वेषभावनेतून उत्तीर्ण करणारी मानसिक संक्रमणावस्था ऋग्वेदातच प्रकट झाली आहे... मनुष्य ही कल्पना अत्यंत उदात्त अर्थाची द्योतक आहे, असा शोध लागल्यावर ईश्वरालाच पुरुष म्हणजे मनुष्य ह्या संज्ञेने ऋग्वेदातील पुरुषसूक्तात निर्दिष्ट केले आहे... 'पुरुष' शब्दात धार्मिक व नैतिक भावनांचे सूचकत्व आहे. ऐतरेय उपनिषदात म्हटले आहे की, 'विश्वशक्तीची सुकृती म्हणजे मनुष्य होय. मनुष्य हा सुकृत म्हणजे पुण्य आहे.' " मानवमात्राचे स्वरूप व विश्वातील स्थान समान आहे ही श्रमण संप्रदाय आणि भक्तिसंप्रदाय ह्यांची शिकवण आहे हे आपण वर पाहिलेच आहे. आधुनिक काळात मानवी समतेचे तत्त्व आग्रहाने प्रतिपादन करण्यात आले आहे. तिच्याशी विसंगत असलेली मानवी नाती अन्यायी आणि म्हणून त्याज्य ठरविण्यात आली आहे आणि मानवी समतेच्या दिशेने सामाजिक परिवर्तन करणे ही एक अटळ अशी नैतिक जबाबदारी आहे ही भूमिका अनेक आधुनिक विचारवंतांनी स्वीकारली आहे. पण मानवी समतेचे तत्त्व केवळ आधुनिक किंवा पाश्चात्त्य नाही. ते अनेक रूपांनी भारतीय संस्कृतीत प्रकट झाले आहे आणि ह्यामुळे त्याच्या आधुनिक स्वरूपात ते स्वीकारण्यासाठी आवश्यक असलेली मनोवृत्ती घडविण्यात ह्या संस्कृतीचा हातभार लागला आहे. म्हणून वैदिक संस्कृतीच्या विकासाची सलग अखंडित कथा शास्त्रीजींनी सांगितली आहे.

वैदिक संस्कृतीचा विकास ह्या बहुमोल ग्रंथाची तिसरी आवृत्ती वाचकांच्या हाती देताना प्राज्ञपाठशाळा मंडळाला आनंद होत आहे.

अनुक्रमणिका

अनंत भालेराव : एक अस्सल देशी समाजवादी

वसंत पळशीकर

मांदियाळी, अनंत भालेराव, मौज प्रकाशन गृह, मुंबई १९९४, किंमत रु. १२५/-
कावड, अनंत भालेराव, ऋतु प्रकाशन, मुंबई, किंमत रू. ८०/-

'देशीवाद आणि आधुनिक मराठी साहित्य' या विषयांवर अलीकडे पणजी येथे एक चर्चासत्र झाले. देशी, देशीपण, देशीयता या संकल्पना हव्या तेवढ्या स्पष्ट नाहीत; त्या काहीशा पोकळ राहिलेल्या आहेत, असे मनावर ठसले.

अनंतराव भालेराव यांचे *कावड*मधील स्फुट लेख वाचू लागलो आणि अस्सल देशी माणसाचे लेखन आपण वाचीत आहोत, या लेखनांत देशीपण ओतप्रोत आहे याचा लेखागणिक अनुभव येत राहिला. अनंतरावांचेच *मांदियाळी* हे पुस्तकही वाचावयाचे बरेच दिवस मनात होते. तेही या निमित्ताने मिळवून वाचले. अनंतरावांच्या देशी व्यक्तित्वाचे रहस्यं उलगडण्यास *मांदियाळी*च्या वाचनाने अधिक मदत झाली.

पूर्वीच्या हैदरावाद संस्थानचा, निजामी मोगलाई प्रदेशाचा एक भाग असलेला मराठवाडा 'पुढारलेल्या' पश्चिम महाराष्ट्रातल्या सुशिक्षितांच्या दृष्टीला 'मागास' आढळत आला आहे. (खुद्द संस्थानातील मंडळींचीही दृष्टी हीच होती.) अशा या मागास मराठवाड्यातल्या 'मराठवाडा' नावाच्या वृत्तपत्राचे अनंतराव दीर्घकाळ संपादक होते. एक प्रादेशिक वृत्तपत्र म्हणूनच दैनिक मराठवाड्याकडे पाह्यलं गेलं. अलीकडच्या काळातील मराठी दैनिकांच्या संपादकांमध्ये अनंतरावांचे स्थान सर्वात श्रेष्ठ असे होते असे म्हटले तर वावगे ठरणार नाही. त्या मानाने अनंतराव महाराष्ट्राला अपरिचितच राहिले. यालाही त्यांचे अस्सल देशीपण, काही प्रमाणात तरी, कारणीभूत होते असे म्हणता येईल.

'मायस्थेनिया ग्रेव्हिस' या सामान्यतः अपरिचित अशा गंभीर आजाराने ग्रस्त झाल्यानंतरच्या, दैनिकाच्या संपादकत्वाची धुरा खांद्यावरून उतरविल्यानंतरच्या काळात अनंतरावांनी काही ग्रंथ सिद्ध केले; स्फुट लेखनही केले. दै. मराठवाड्यामधून त्यांनी जानेवारी १९८९ पासून '*कावड*' या सदराखाली जे लेखन केले त्यातले निवडक ४२ लेख *कावड* या पुस्तकात संगृहित केले आहेत. *मांदियाळी*मध्ये त्यांच्या व्यक्तित्वाला आकार देणाऱ्या व्यक्ती, सामाजिक संस्था व गावे यांवरील नऊ लेख एकत्रित केले आहेत. अनंतरावांचा साक्षेपी, नेटका सर्वांगीण परिचय करून देणारा प्रास्ताविक लेख प्रा. सुधीर रसाळ यांनी लिहिला आहे. वारकरी चळवळीतील एका निष्ठावंत कुटुंबात अनंतरावांची जडणघडण झाली. त्यांच्यावर भागवत धर्माचे संस्कार खोलवर झाले. स्वतःच्या स्फुट लेखनाच्या सदरासाठी त्यांनी '*कावड*' हे शीर्षक निवडले ही गोष्ट अर्थपूर्ण होती. प्रा. रसाळ यांनी म्हटले आहे की, 'अस्सल देशी, ग्रामीण सांस्कृतिक परंपरेतून घडलेला हा पिंड होता. पोशाख, खाणंपिणं, वागण्याच्या रीतिभाती या सर्वच बाबतीत ते शेवटपर्यंत शंभर टक्के देशी होते.' अनंतरावांना ओळखणाऱ्या सर्वांनाच रसाळांचे म्हणणे पटेल.

ज्ञानेश्वर-तुकारामांची मांदियाळी ईश्वरनिष्ठांची मांदियाळी होती. लहानपणी या गोतावळ्यात वाढलेले अनंतराव पुढे इहवादी बनले. निरीश्वरवाद्यांच्या मांदियाळीत दाखल झाले. हैदरावाद संस्थानच्या मुक्तिसंग्रामातील ज्या सहकाऱ्यांविषयी मांदियाळीत लेख आहेत ते सहकारी सर्वजण पक्के इहवादी होते. कारण त्या काळी मार्क्सवादी/समाजवादी विचारप्रणालीचा इहवाद हा अंगभूत घटक भागच जवळपास बनलेला होता. धर्म ही अफूची गोळी मानली गेली होती. पक्के निरीश्वरवादी असलेल्या अनंतरावांनी वयात येईपर्यंतच्या काळात झालेले भागवत धर्माचे संस्कार टाकून दिले नाहीत. यामुळें त्यांचे समाजवादी वळण इतर कित्येक पुरोगामी, सेक्युलर समाजवादी मंडळींपेक्षा वेगळेच राहिले.

'कावड' हे नाव सदराला आपण का निवडले हे स्पष्ट करणारा जो पहिलाच स्फुट लेख अनंतरावांनी लिहिला त्यात पुढील वाक्ये येतात : 'आपल्या संतांचा आणखी एक विशेष असा की, ह्यांची आपल्या देवावर जेवढी भक्ती होती तेवढेच त्यांचे दारिद्र्यावरही प्रेम होते. कदाचित त्यांची श्रीमंती आणि गरिबीची व्याख्याच वेगळी असावी. दरिद्री असूनही संतांच्या दारी अष्ट महासिद्धी ओळंगत असत व लौकिक अर्थाने जे

अनुक्रमणिका

श्रीमंत असत त्यांचे ऐश्वर्य संतांच्या दारिद्र्यापुढे फिके पडत असे.' वारकरी फडाचे वुवा असलेल्या वडिलांच्या कडून अनंतरावांना ही दृष्टी प्राप्त झाली होती. स्वतःचा पगार वाढविण्याच्या प्रस्तावाला अनंतरावांनीच प्रखर विरोध केल्याची घटना रसाळ यांनी त्यांच्या प्रास्ताविकात सांगितली आहे. पुढे आर्थिक स्थैर्य काहीसे वाढल्यावरही त्यांचे दारिद्र्याचे आकर्षण कमी झाले नाही, असे नमूद करून रसाळ लिहितात, 'त्यांनी आपल्या वैयक्तिक गरजा कधीच वाढू दिल्या नाहीत. चार आकडी मिळकत होऊनही अनंतराव स्वतः तीन आकडी मिळकत असलेल्या माणसासारखेच जगत आले.' सात लक्ष पावलं या त्यांच्या पुस्तकात दि.वा. मोकाशी यांनी अनंतराव खेड्यातल्या शाळेच्या हेडमास्तरासारखे दिसतात असे त्यांच्या रूपावद्दल म्हटले असल्याचा उल्लेख रसाळांनी केला आहे. जीवनसरणी व वागणे-बोलणे हे देशी, ग्रामीण व गरीबीशी जवळीक सांगणारे राखण्यात अनंतरावांची भावना संतांसारखीच होती. त्यांनी अठरा विश्वे दारिद्र्य घरात अनेक वर्षे अनुभवले होते, आणि तरीही श्रीमंती जगण्याचे आकर्षण त्यांच्या मनात कधी उत्पन्न झाले नाही.

'अनंतरावांच्या संवेदनशीलतेला नैतिकतेचा एक भक्कम पाया होता. वारकरी परंपरेनं आणि गांधीवादानं घडवलेला. या वैष्णवी नैतिकतेच्या पायावर त्यांची मार्क्सवादी, लोकशाही समाजवादी विचारांची इमारत उभी होती.' रसाळांनी वापरलेला 'वैष्णवी' हा शब्द अर्थगर्भ व सूचक आहे. *कावड* मध्ये 'ज्ञानदेवांचे आपेगाव, एक उपेक्षित गाव' या मथळ्याचा एक लेख समाविष्ट आहे. या लेखात अनंतराव म्हणतात, '... महाराष्ट्रात खऱ्या सामाजिक व सांस्कृतिक उद्‌वोधनाचा प्रारंभ या संप्रदायानेच केला. आपली मराठी संस्कृती वारकऱ्यांनीच समृद्ध केली. चातुर्वर्ण्याच्या वावतीत मतभेद असूनही वारकरी पंथाने महाराष्ट्राची फार मोलाची सेवा वजावली आहे हे विसरून चालणार नाही. वारकरी संप्रदायाने फार मोठी गोष्ट माझ्या दृष्टीने केली ती म्हणजे त्याने संपूर्ण महाराष्ट्राला, त्यातील अठरापगड जातींतील वहुजन समाजाला व मराठमोळ्या जनतेला विकीर्ण सामाजिक व्यवस्थेकडून पुष्कळ अंशी एकात्म असलेल्या अवस्थेप्रत आणले. त्यासाठी त्याने एकेश्वरी उपासना रूढ केली. घराप्रत व जातिप्रत देव-देवतांची व त्यानुसार दैनंदिन कर्मकांडाची जी बजबजपुरी माजली होती ती वारकरी पंथामुळे मोठ्या प्रमाणावर कमी झाली. जातिपातीची वंधने ओलांडून गृहदेवता व कुलदेवता यांना वाजूला सारून महाराष्ट्राच्या घरोघरी एकच एक विठोवा सर्वेश्वर म्हणून प्रतिष्ठित झाला. यामुळे जुने, विपमता निर्माण करणारे व फूट पाडणारे कुळधर्म-कुलाचारही वारकरी उपासनेने बदलून टाकले. धर्माचे नाव घेऊन जातीपरत्वे जी वाह्य लक्षणे रूढ होती तिचे या पंथानेच प्रथम उच्चाटन केले. संस्कृतऐवजी मराठी उपासनेची भाषा झाली. जातवार गंध, भस्म, गळ्यातल्या माळा, जप करण्याच्या माळा, दैनंदिन परिपाठातल्या सकाम उपासनेच्या संस्कृत व मराठी पोथ्या, स्तोत्रादी उपचार वारकरी संप्रदायाने केवळ नाहीसेच केले नाहीत तर त्यांपैकी प्रत्येकाला चांगला व गुणात्मक पर्याय दिला. पूर्वी ब्राह्मणाचे गंध निराळे, वैष्णव, शैव, शाक्त, अग्निहोत्री यांचे गंध पंथपरत्वे भिन्न होते. खानपान वेगळे होते. वारकरी पंथाने सरसहा गोपीचंदनाचे गंध दिले व आडवे-उभे भेद मिटवून कपाळभर गंध लावण्याची प्रथा पाडली. गंधाच्या पद्धतीवरून जाती ओळखणे दुष्कर झाले. मनुस्मृतीने त्रैवर्णिकांच्या यज्ञोपवितात (जानवे) वर्णानुसार भेद केला होता. त्याप्रमाणेच प्रत्येक जातीची जपमाळ व गळ्यात घालण्याची माळ वेगळी होती. वारकरी म्हटला की, इथून तिथून तुळशीमाळ गळ्यात घालणारा, समारंभातून बुक्का उधळणारा व प्रसाद म्हणून दहीकाला, लाह्या वगैरेंचा वापर करणारा. या प्रसादाला विटाळ नसे. देवाला साकडे घालून दररोज सकाळ-संध्याकाळी नाना प्रकारची सकाम स्तोत्रे, पोथ्या अगर वर्णवर्चस्वाचा अहंकार जिवंत ठेवणारी संस्कृत स्तोत्रे यांचे जे पठण पूर्वी होत असे त्याला वारकरी संप्रदायाने पायवंद घातला. सर्व जाति-पंथाने सकाळी ज्ञानेश्वरी, (तुकोबांची) गाथा, एकनाथी भागवत यांपैकी काहीतरी वाचावे आणि मोक्षाचा मार्ग मोकळा करणारा हरिपाठ म्हणावा. दररोजच्या भजनातही वारकऱ्यांनी बहुतेक जाति-पातींचे भेदाभेद मिटविले होते. सर्वांसाठी एकच एक कर्मकांड निश्चित केले होते. त्याचप्रमाणे वारकरी संप्रदायाने ईश्वरोपासनेला नीतिमत्तेची जोड देण्यात यश मिळविले होते. महाराष्ट्रभर कुठेही जा, वारकरी सर्वत्र एकसारखाच असे. तो खोटे वोलत नसे. अनैतिक आचरण करीत नसे. दलाली व कोर्ट-कचेऱ्यांपासून तो मुक्त असे. मांसाशन व मदिरापान वारकऱ्यांनी कटाक्षाने वर्ज्य केले होते. यामुळे दीर्घ काळपर्यंत महाराष्ट्रामध्ये मोठ्या संख्येचा बहुजन समाज बऱ्याच प्रमाणात एकात्म व एकजीव झाला होता. वारकऱ्यांचा आणखी एक सर्वात मौल्यवान विशेष असा होता की, त्याचे जे प्रणेते, नेते व नियंते होते ते पात्रतेने फार श्रेष्ठ दर्जाचे होते. पुराणमतवादी कर्मठ विद्वानांना पुरून उरेल अशी विद्वता वारकरी संतांत होती. ज्ञानेश्वरी आणि गाथा यांच्या तोडीचे ग्रंथ अपवादानेच संस्कृतात निर्माण झाले. अशा संतांची आठवण आपण साक्षेपाने जपून ठेवली पाहिजे. त्यांच्याविषयी आपण कृतज्ञ असले पाहिजे.'

वरील दीर्घ उताऱ्यामधून अनंतरावांच्या अस्सल देशीपणाची पावतीही मिळते व त्यांच्या देशी पिंडाचे रहस्यही उलगडावयास

मदत होते. वारकरी चळवळीने काय साधले याविषयी त्यांनी जे लिहिले आहे ते अभ्यासकांनी प्रसिद्ध केलेली संशोधनपर पुस्तके वा शोधनिबंध वाचून नव्हे. वैजापूर-गंगापूरच्या परिसरातील ग्रामीण समाजजीवनाच्या प्रत्यक्ष अनुभवाच्या आधारे त्यांनी लिहिले. सामान्य जनांविषयीचा कळवळा, त्यांच्याशी जवळीक, त्यांना असलेली निष्ठा ही देशीपणाची पायाभूत वैशिष्ट्ये, व्यवच्छेदक लक्षणे व मूल्ये आहेत. अनंतरावांच्या लेखातील वरील उताऱ्यामधून ती सर्व प्रकट होतात.

१९३८ सालच्या आसपास अनंतराव मार्क्सवादाच्या प्रभावाखाली आले. या प्रभावाचे परिणाम काय होतात ते त्यांनी पुढीलप्रमाणे वर्णन केले आहेत : 'जगातील यच्चयावत् कूट प्रश्नांची उत्तरे गवसल्याचा एक विलक्षण विश्वास तयार होतो. सर्वज्ञतेचा अहंकार विलक्षण बळावतो.... जगातील सर्व कूट आणि गूढ उकलल्याचा भास तर होतोच परंतु त्याच्या परिणामी सर्व सृष्टीच्या किल्ल्या आपल्या हाती आल्या आहेत असा साक्षात्कार होतो. प्रत्येक प्रसंगी प्रत्येक गोष्टीला मार्क्सवादी कसोटी लावण्याचे एक व्यसनच जडते. वर्गविग्रहाच्या रेघोट्यांनी सर्व समाज, सर्व देश आणि सर्व विश्व विभागून त्या त्या कुंपणात कोंवले जाते.' 'मार्क्सवादाचा हा प्राथमिक अंमल माझ्यावरही काही काळ होता' असे त्यांनी लिहिले आहे. (*मांदियाळी*, पृ. ६१) हैदरावाद संस्थानच्या मुक्तिसंग्रामाच्या ओघात मार्क्सवादाच्या या प्रकारच्या प्रभावातून अनंतरावांची मुक्तता झाली. या लढ्याच्या काळात एका नव्या इहनिष्ठांच्या मांदियाळीत ते दाखल झाले. या गोतावळ्यातील अनेकांची अनंतरावांनी *मांदियाळी* व *कावड* या पुस्तकांमध्ये व्यक्तिचित्रे रेखाटली आहेत. ज्यांच्याविपयी मोठ्या आत्मीयतेने त्यांनी लिहिले आहे त्यांच्या ठायीचे कोणते विशेष अनंतरावांना भावतात ते पाहण्यासारखे आहे. त्यांच्या समाजवादाच्या आशयाकाराचा देशीपणा व त्याचा 'भागवतधर्मीय'पणाही, उकलण्यास हा वस्तुपाठ उपयोगी पडेल.

ज्यांच्याविपयी त्यांनी लिहिलेय ती सर्व मुक्तिसंग्रामात सहभागी झालेली कार्यकर्ते व पुढारी मंडळी असावीत ही गोष्ट स्वाभाविक आहे. त्यांपैकी क्वचितच कोणी शोषित, पीडित थरांमधली आहेत. अनेकजण व्यापारीवर्गातून आलेले होते. बव्हंशी सर्वजण मध्यमवर्गीय, पांढरपेशा वर्गात मोडणारे असेच होते. अशा व्यक्तींविषयी आपली आरंभीच्या काळात काय धारणा होती ते स्पष्ट करताना अनंतराव लिहितात, 'जमीनदार, सावकार, सरकारी नोकर, व्यापारी, छोटे-मोठे दुकानदार, उद्योग करणारे यांची वर्गीय अपप्रवृत्ती मी तेव्हा जातीइतकीच पक्की व अपरिवर्तनीय मानली होती.' पण अनुभवाने माणसांची छाटणी वर्गीय दृष्टिकोनामधून न करण्यास ते शिकले. स्वातंत्र्यप्राप्तीच्या राष्ट्रीय आंदोलनात सर्वच वर्गांचे लोक जसे भाग घेऊ शकले तसेच समाजवादी समाजाच्या निर्मितीतही भाग घेऊ शकतात; किंवहुना, या नवनिर्माणाच्या चळवळीत सर्व लोकांना सहभागी करून घेता आल्यासच ती चळवळ यशस्वी होईल अशी त्यांची दृष्टी वनली. त्यामुळेच बहुधा, त्यांच्या उत्तर आयुष्यात, आपण सामाजिक-आर्थिक-राजकीय दृष्ट्या क्रांतिकारक परिवर्तनवादी असल्याचा कट्टर आग्रही दावा करणाऱ्या अनेकानेक मंडळींनी अनंतराव 'जैसेथे'वादी, ब्राह्मणी, परंपरावादी असल्याचा आरोप केला.

नवा समाज, विशेषतः समाजवादी समाज कोणत्या मूल्यांवर, कोणत्या उद्दिष्टांसाठी उभारावयाचा आहे, या प्रश्नाचे उत्तर अनंतरावांनी काय दिले असते? नवसमाजनिर्मितीचे काम कोण करू शकते याचे उत्तर त्यांनी काय दिले असते? अखेरीस, समाजवादी समाजातल्या व्यक्तींच्या जीवनाचे साफल्य कशात साठवलेले असेल असे ते म्हणाले असते? या प्रश्नांची उत्तरे त्यांनी सरळ सरळ अन्यत्र त्यांच्या लेखनात कोठे दिली आहेत किंवा नाही याची मला माहिती नाही. अद्ययावत् (हाय-टेक) तंत्रविज्ञानाचा वापर करून व नैसर्गिक संसाधनांचे जास्तीत जास्त दोहन करून उपभोगाचे उच्च मान सारखेपणाने सर्वांच्या वाट्याला येईल अशी एक अर्थ-राज्यव्यवस्था प्रस्थापित करणे म्हणजे समाजवाद, असे त्यांचे उत्तर आले असते असे मला दिसत नाही. जुने ते सोने, अशी त्यांची परंपरानिष्ठ भूमिका नव्हती. वदलाचे ते स्वागत करीत. दारिद्र्याची पूजा ते वांधत नव्हते. सर्व माणसे खाऊनपिऊन सुखी असावीत, वाजवी जीवनमानाच्या वावतीत सर्वजण निश्चिंत असावेत, असे ते नक्कीच म्हणाले असते. जीवनाचे वळण कालौघात वदलत जाणार हे त्यांना मान्य होते, 'आधुनिकते'चे त्यांना वावडे नव्हते, ही गोष्ट खरी; पण जास्तीत जास्त पाश्चात्त्य धर्तीची आधुनिक जीवनशैली लौकरात लौकर भारतात मूर्त करावी, या प्रकारचे तिचे कौतुक त्यांच्या ठायी नव्हते. सर्वजणांना श्रीमंतीचे, चैनविलासी जीवन जगता येण्यासाठी समाजवाद नाही, ही स्पष्टता त्यांच्या ठायी होती.

समाजवादी समाजातली माणसे कशी असतील, कशी वागतील? चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेच्या व मध्ययुगीन सरंजामशाही व्यवस्थेच्या चौकटीला न नाकारता वारकरी चळवळीने माणसामाणसांमधील संबंधांमध्ये व व्यक्तींच्या जीवननिष्ठा व जीवनशैली यांच्यामध्ये ज्या दिशेने परिवर्तन घडवून आणले त्याच दिशेने आणखी पुढे जाणे आणि सामाजिक-आर्थिक-राजकीय व्यवस्थाही वदलणे म्हणजेच समाजवादाची निर्मिती होय असे

उत्तर अनंतरावांनी दिले असते. *मांदियाळी*त 'विधीचे जनिते' या मथळ्याचा एक लेख आहे. हा लेख अत्यंत समरसून त्यांनी लिहिला आहे. वडिलांसोबत अनंतराव वारकरी दिंडीबरोबर जात. वारकरी दिंडीतल्या जीवनाचे व वारकरी चळवळीतल्या काही व्यक्तींचें हृद्य चित्रण यात आहे. 'विधीचे जनिते' या लेखात खऱ्या अर्थाने विरक्त बनून, संसारसुख व सत्ता/अधिकार यांच्याकडे पाठ फिरवलेल्या व्यक्तींचे चित्रण निरतिशय आदरभावाने अनंतरावांनी केले आहे. ते वाचत असताना, त्यांच्या कल्पनेतील समाजवादी माणसांचे आदर्शच ते या व्यक्तींमध्ये पाहत होते असे ध्यानात येते. पुढे इहनिष्ठांच्या मांदियाळीत अनंतराव दाखल झाल्यावर, त्या गोतावळ्यामधील जी माणसे त्यांना भावली त्यांची व्यक्तिचित्रेही *मांदियाळी* व *कावड*मध्ये आहेत. सर्वस्वार्पणाची, कोठल्याही कष्टांना, आपत्तींना सामोरे जाण्याची तयारी, उच्च ध्येयनिष्ठा, पराकोटीचा त्याग, निःस्वार्थी वृत्ती, फकिरी बाणा, साधी राहणी, वागण्यातला प्रांजळपणा, निगर्वी वृत्ती हे गुण अंगी आढळणाऱ्या व्यक्ती अनंतरावांच्या आदराला पात्र ठरल्या. अनंतरावांच्यां मनातल्या समाजवादाचा आशयाकार वारकरी/वैष्णवी वळणाचा होता हे निःसंशय. आणि म्हणूनच, ते अस्सल देशी वळणाचे समाजवादी ठरतात. रसाळांनी त्यांना 'आधुनिक वारकरी' म्हटले आहे ते अगदी योग्य आहे.

*कावड*मध्ये अनेक व्यक्तिचित्रणात्मक लेख समाविष्ट आहेत. *मांदियाळी*त सारीच व्यक्तिचित्रे आहेत. 'किर्र रात्री वाळवंटात हरवलेली सुई'मधले लोखंडे मास्तर अनंतरावांना का भावतात? त्यांच्या आयुष्यात ते सर्वधर्मसमभाव जगले म्हणून. 'धर्माचे अभिनिवेश आणि धर्मश्रद्धांचे अहंकार त्यांच्या धर्माला दूषित करू शकले नाहीत, म्हणून मास्तर तुकोबाप्रमाणेच आकाशाएवढे होते.' एस.एम. वरील लेखाच्या ('हे मृत्यो, तुलाच अपवाद का नाही') शेवटी अनंतरावांनी लिहिले – 'समाजवादी ब्रीदाला जागून त्यांनीही आपली अखेर हिशेब बेबाक करावा इतक्या रोखठोकपणे बेबाक केली. मालमत्ता नाही, कसलेच स्वामित्व नाही. स्वामित्वासाठी कुडी थिटी पडली म्हणून तिचाही त्याग. शिल्लक काही नाही. आर्थिक लिप्ततेचे पाश नाहीत... जसे आले तसे गेले. नावापुरताही लोभ उरला नाही. तुकोबा असेच निःसंग होऊन मृत्यूला सामोरे गेले. आपल्या बेबाक हिशेबामुळे ते पांडुरंगालाही बजावून गेले की, येऊन जाऊन तू भीती दाखवतोस ती परत मानवी देहधारणेची व जन्ममरणाच्या फेऱ्यांची. तुकोबा म्हणतात, एवढेच असेल तर मी तयार आहे. "तुका म्हणे गर्भवासी, सुखे घालावे आम्हासी!" ' चार्ली चॅप्लिन विषयी अनंतराव लिहितात, 'दुःखाचा समूळ नाश तर कोणीच करू शकत नाही हे खरे. परंतु चार्ली चॅप्लिन याच्या अभिनयात व कलेत एवढे सामर्थ्य होते की, त्याची नाटके, प्रहसने व चित्रपट चालू असताना दुःख, व्यथा आणि वेदना यांना त्या परिसरात पाय ठेवण्याची हिंमत होत नसे. तेवढ्या वेळेपुरती तरी मानवी दुःखे हद्दपार होत असत. सर्व जगाला ज्याने सुमारे पाऊण शतक आपल्या निर्मळ व बालसदृश विनोदाने सतत हसत ठेवले, आनंदी राखले त्या चार्लीचे आरंभीचे आयुष्य अपार दुःखाने काठोकाठ भरलेले होते... आपले दुःख पचवून त्याने सर्व जगाच्या आनंदात अमोल भर टाकली. आपण सोसले त्याची खंत व इतरांविषयीची द्वेषभावना याचा चार्लीला स्पर्शसुद्धा झाला नाही, तो निर्मळपणे मोठा मोठा होत गेला. हसत गेला. हसवीत गेला.' गीताबाई चारठाणकर या स्वतःच्या सहकारी कार्यकर्त्यांच्या पत्नी (ज्या स्वतःही कार्यकर्त्या होत्या), त्यांचे हृदय हेलावून टाकणारे व्यक्तिचित्र अनंतरावांनी एका विलक्षण तन्मयतेने रेखाटले आहे. त्यांनी लिहिले आहे, 'गड्या-माणसापासून जवळच्या दूरच्या नातलगापर्यंत व स्नेहीसोबत्यापासून कार्यकर्त्यांपर्यंत सर्वांच्याच लहानग्यांना गीताबाईच्या गोकुळात स्थान होते व ते कायमचे होते.' श्यामराव बोधनकरांचा पिढीजात सावकारीचा व सराफीचा धंदा. अनंतरावांच्याच शब्दांत, 'घरात गजान्तलक्ष्मीचा वावर'. या कुटुंबाविषयी लिहिताना ते म्हणतात, '... त्यांच्या घरात लक्ष्मीची नशा कधी कोणालाच चढली नाही. ऐहिक समृद्धी ही अक्षरशः निमित्तमात्र राहिली. बोधनकरांच्या घरात इतर धनिकांप्रमाणे कधी कोणी डामडौल आणि अवास्तव खर्च बघितला नाही: किंवहुना असे म्हणता येईल की, श्यामराव बोधनकर यांच्या व्यक्तिमत्त्वाला ऐश्वर्याचा जणू शाप मिळाला होता व त्यांचा स्थायीभाव देशासाठी, ध्येयासाठी व जनतेसाठी अखंड त्याग करीत राहणे हाच होता. तुकोबांच्या शब्दांत सांगायचे झाल्यास "भोगावरी आम्ही घातला पाषाण" असे त्यांचे जीवन राहत आले. ऐश्वर्याने व श्रीमंतीने त्यांची पाठ सोडली नाही हे खरे; परंतु श्यामरावजींनी त्याला शाप म्हणूनच लेखले.'

*मांदियाळी*त आपल्याला सेलूचे श्रीराम भांगडियाजी भेटतात. मुळात गरीब घरातले. पण व्यवसायात पडल्यावर सेलूच्या मोंढ्यातील पहिल्या नंबरचे दलाल बनले. कमाई भरपूर होती. सेलू गावातील सर्व सार्वजनिक कामांत त्यांचा सहभाग होताच. १९४२ च्या आंदोलनात सत्याग्रह करून तुरुंगात गेले. सुटून आल्यावर व्यापारात परत पडावयाचे नाही असे ठरविले. राहते घर, व्यापार सर्व भागीदाराला देऊन टाकले. अनंतराव लिहितात, 'भांगडियाजी अगदी तुकारामाच्या पवित्र्यात होते. म्हणजे असे : "संसारा आगी लावूनिया हाती। वळुनी मागुती पाहो नये।।"





त्यांनी संसार पेटवून दिलाच होता आणि ते निवांत शेकत वसले होते.' आपले उर्वरित आयुष्य त्यांनी समाजासाठी वेचले. या सेलू गावातच आनंदजीभाई नावाचे व्यापारी अनंतरावांना भेटले. मुक्तिसंग्रामासाठी सर्व प्रकारे मदत करता करता व्यापारातून यांचे मन उडाले. पोलीस कारवाईनंतर पुन्हा त्यांचा जम व्यापारात वसला नाही. देगलूरला ते अनंतरावांना १९५२ च्या निवडणुकीच्या वेळी भेटले ते या घसरलेल्या स्थितीत. अनंतराव लिहितात, 'बघून मीच फार कष्टी झालो. हाच माणूस काही वर्षांपूर्वी मी केवढ्या रुवावात पाहिला होता.' तशा स्थितीतही त्यांनी अनंतरावांना अडीचशे-तीनशे रुपये दिले. त्यांची स्थिती पाहून अनंतरावांनी पैसे परत केले. आनंदजीभाईंना ही गोष्ट इतकी लागली की, त्यांना जेवण गेले नाही. दुसऱ्या दिवशी अनंतरावांना ते म्हणाले, 'माझ्या गरिवाचे पैसे तुम्ही परत केलेत. ठीक आहे. मी ते पैसे तसेच वाजूला ठेवले आहेत. या पैशावर आता माझा अधिकार नाही.' शेवटी स्वतःचीच लाज वाटून अनंतरावांनी पैसे घेतले. अशा माणसांची आठवण काढून अनंतराव लिहितात, 'आमच्या सुदैवाने आमचा हा – आपणा ध्येयवादी राजकीय कार्यकर्त्यांची कोटी असामान्यांची हा – अहंकार गळून पडावा व अहंगंडाची भावना नष्ट व्हावी अशा काही मोठ्या व्यक्ती आम्हास भेटत गेल्या.' व्यापारी वर्गातील अशा व्यक्तींना उद्देशून अनंतराव लिहितात, 'तुकाराम वाण्याच्या दिवाळखोर व्यापाराला नवे वारस मिळाले.'

अनंतराव ज्या काळात स्वातंत्र्य आंदोलनात उतरले तो काळच असा होता की गांधींचा प्रभाव टाळता येण्यासारखा नव्हता. 'गांधी आमचा कोण लागतो?' या लेखात अनंतराव लिहितात, 'विश्वव्यापी मानवतेने आपला स्वतःचा सारांश करायचे ठरवले आणि गांधींच्या रूपात तो सारांश व्यक्त झाला. या सारांशाने अनेक अहंकारी विस्तार वस्त्रगाळ करून शून्यावर नेले तर असंख्य सामान्यांच्या जीवनांचे सारांश आकाशाला व्यापून उरले. तुकारामाचा अभंग आणि गांधींचे स्वराज्य या दोहोमध्ये असेच काहीतरी नाते असावे, असे मला वाटते.' गांधी आणि तुकाराम यांचा संवंध अनंतरावांनी जोडावा ही त्यांच्या देशीपणाची खूणच होय.

अनंतरावांना भेटली तशी माणसे खरे तर आपल्यालाही भेटतात. पण आपल्या मांदियाळीत आपण त्यांचा समावेश करीत नाही. आपल्या विचारप्रणालीला, नाहीतर पक्षाला वा चळवळीला ज्यांची बौद्धिक 'वांधिलकी' असते त्यांनाच आपण आपले मानतो, व उद्याच्या आदर्श समाजात जागा करून देतो. अनंतरावांनी रेखाटलेली व्यक्तिचित्रणे लक्षपूर्वक न्याहाळताना ध्यानात येते की, केवळ वौद्धिक वांधिलकीचे त्यांना कोडकौतुक उरले नसावे. विशुद्ध चारित्र्य, उच्च कोटीची नैतिकता, सद्‌गुणसंपन्नता, समृद्धीविषयी विरक्ती ही वैशिष्ट्ये असलेल्या माणसांच्या भरवशावरच समाजवादी समाजाची निर्मिती होऊ शकते या भूमिकेवर ते उत्तर आयुष्यात स्थिर झाले. पठडीतील समाजवाद्यांना ते त्यामुळे उत्तरोत्तर काहीसे अनाकलनीय होत गेले.

ईश्वरनिष्ठांच्या मांदियाळीतून वाहेर पडल्यावर म्हणजेच स्वातंत्र्याच्या संस्थानातील चळवळीत दाखल झाल्यावर अनंतरावांची जडणघडण करणाऱ्यांमध्ये स्वामी रामानंद तीर्थ, गोविंदभाई श्रॉफ, वावासाहेव परांजपे व आनंदराव वाघमारे यांची नावे विशेपकरून घ्यायला हवीत. *मांदियाळी*त गोविंदभाई, वावासाहेव, वाघमारे यांच्यावरील लेखांची शीर्षकेच पाहण्यासारखी आहेत. 'वावासाहेव परांजपे : आम्हांवरी सुदर्शन घरटी करी', 'गोविंदभाई : जगणे एका तत्त्वनिष्ठेचे', 'संन्यास घेण्याचे विसरलेला संन्यासी'. *मांदियाळी*त श्रीनिवासराव वोरीकर व नागनाथ परांजपे यांचीही व्यक्तिचित्रे आहेत. स्वतः शोधून काढलेले इन्सुलेटिंग पेपरचे तंत्रज्ञान उद्योगपतींना विकून लक्षाधीश होण्याची संधी ठामपणे नाकारण्यातली नागनाथ परांजपेची उच्च कोटीची नैतिकता, पैसा मिळविण्याविपयीची सहज विरक्ती पाहून अनंतरावांनी लिहिले आहे, 'माझी मलाच लाज वाटू लागली... एका कठोर व्रतस्थ कार्यकर्त्याचे मला दर्शन घडले.' श्रीनिवासराव वोरीकरांविपयी अनंतराव लिहितात, 'संघटनेत असो की इतरत्र कुठे असो मानाची पदे वोरीकर नेहमीच इतरांना देत आले आणि जवावदाऱ्या स्वतः उचलीत गेले.' आणखी पुढे लिहितात, 'वोरीकरांना त्यांच्या दारिद्र्यानेच जणू विश्वात्मकता शिकवली होती.' हैदरावादच्या मुक्तिसंग्रामाच्या शेवटच्या सशस्त्र प्रतिकाराच्या पर्वात, अनंतराव लिहितात, 'मनमाड ऑफिसचा खर्च वाढू नये म्हणून स्वयंपाकपाणी, धुणीभांडी व ऑफिसची अन्य व्यवस्था, स्वतः मामी व वोरीकरांचे सर्व कुटुंवच करीत असे. त्यांच्या अपेष्टांना पारावार नव्हता. परंतु चळवळीचा जोर व कार्यकर्त्यांनी केलेली लहानमोठी जोखमीची कामे वघून वोरीकर दांपत्य वेफाम आनंदी असायचे. कष्टाला दुप्पट हुरूप यायचा.' 'ते वोरी गावचे राहणारे. परंतु खुद्द वोरी गावात, "न त्यांच्या वोरी, न वाभळी." उर्दू काव्यपंक्तीप्रमाणे "सारा जहाँ हमारा, रहने को घर नही है" अशी अवस्था. परंतु हा अभावच त्यांच्या जीविताला समर्पणाची व ध्येयवादित्वाची संपन्नता देऊन गेला.' अनंतरावांनी रेखाटलेल्या या अनेक व्यक्तिचित्रांमधून आपणांस अनंतरावांचेही दर्शन घडले व त्यांच्या व्यक्तित्वाची आकृती रेखाटली जाते.

अनंतराव संपादक झाले ते योगायोगानेच. आनंदराव वाघमारे यांनी काहीशी वळजवरी करूनच त्यांच्यावर संपादकत्व लादले. कार्यकर्त्याच्या निष्ठेने मग अनंतरावांनी ही जबाबदारी पार पाडली. राजकीय चळवळीतल्या कार्यकर्त्याचे त्या काळी वाचन बऱ्यापैकी होत असे. त्यापेक्षाही विभिन्न पठडीतल्या व विचारांच्या कार्यकर्त्यांमध्ये अखंड चालणाऱ्या अटीतटीच्या चर्चांमधून कार्यकर्त्याचे सतत उद्‌बोधक व प्रशिक्षण होत राही. वैचारिक बैठक पक्की होत असे. हैदराबाद संस्थानच्या मुक्तिसंग्रामात विभिन्न विचारप्रणालींची माणसे दीर्घकाळ एकत्र काम करीत होती. याचाही मोठा फायदा अनंतरावांना आपसूकपणेच झाला. अनंतरावांचे साहित्याचे वाचनही चांगले होते. स्वतःचे व्यक्तिमत्त्व किती अंगांनी समृद्ध, सखोल व सुसंस्कृत आहे याची ओळख अनंतरावांना नसावी. संपादक म्हणून त्यांची अवचित स्थापना करणाऱ्या आनंदराव वाघमारे व गोविंदभाई यांना माणसांची चांगली पारख होती असे म्हटले पाहिजे. राजकीय घडामोडींवरील त्यांचे काही स्फुट लेख *कावड*मध्ये समाविष्ट आहेत. त्यावरून त्यांची मार्मिक जाण प्रकट होते.

सुधीर रसाळांनी लिहिले आहे, 'आपण एका छोट्या आणि प्रादेशिक वर्तमानपत्राचे संपादक आहोत ही गोष्ट त्यांना महत्त्वाची आणि अभिमानाची वाटत असे.' अनंतरावांच्या देशी निष्ठेचीच ही खूण आहे. वास्तविक पाहता अनंतरावांच्या काळातले दैनिक मराठवाडा हे खऱ्या अर्थाने महाराष्ट्राच्या लोकशाही समाजवादी चळवळीचे मुखपत्र होते. ते स्थान दैनिक मराठवाड्याला प्राप्त झाले नाही, व अनंतराव हे एका प्रादेशिक वृत्तपत्राचे संपादक मानले गेले याने चळवळीची भरून न निघणारी हानीच झाली.

अनंतरावांची मराठी भाषा हा एका स्वतंत्र लेखाचा विषय व्हावा. त्यांचे लेखन कधीही वाचावे, कोठल्याही पानावर सुरुवात करून वाचावे. वाचायला सुरुवात केल्यावर काही मिनिटांमध्येच आपण त्यात तृप्तीच्या व आनंदाच्या भावनेने डुंबत राहतो. त्यांच्या भाषेला एक छान ओघ आहे. ती चोख आहे. मोठी रसाळ आहे. विचाराचे सूत्र कधी निसटत नाही. पण लेखनाचे स्वरूप बौद्धिक युक्तिवादांमुळे कोरडे वा रूक्ष बनत नाही. त्यांच्या प्रत्येक वाक्यामधून त्यांची भावनाही आपल्यापर्यंत पोचते. या अर्थाने त्यांचे लेखन समरसतेने केलेले, सहृदयतेने ओथंबलेले लेखन असल्याची जाणीव होते. वाचकांच्या विवेकाला नि सहानुभावाला एकाच वेळी त्यात आवाहन असते.

त्यांची ओळख करून देताना रसाळांनी 'निधर्मी असूनही अनंतराव लोकसंस्कृती पाळत होते' असे लिहिले आहे. निरीश्वरवादी, इहवादी असणे याचा एक अर्थ लोकसंस्कृतीचा अव्हेर करणे असा आपल्याकडे झालेला आहे. याचे कारण इहवाद आपण पाश्चात्त्यांकडून घेतलाय. आपली लोकसंस्कृती धार्मिक अधिष्ठानावर उभी असल्याने इहवादी माणसे आधुनिक, बुद्धिप्रामाण्यवादी, सुधारकी होण्यासाठी लोकसंस्कृतीचा अव्हेर करण्यात धन्यता मानतात. वारकरी चळवळीत व कुटुंबात वाढल्यामुळे अनंतराव गाभ्याशी धर्मशील राहिले, कारण धर्माचा खरा उन्नत अर्थ त्यांना कळला होता. वारकरी चळवळीमुळे लोकांशी त्यांची समरसता पूर्ण होती. 'कावड' या लेखात त्यांनी म्हटलेय, 'माणूस आणि त्याच्या भल्या-बुऱ्या वृत्ती, प्रवृत्ती यांनाच माझ्या दृष्टीने महत्त्व आहे. नाही तरी अभिजात साहित्यकृती व कल्पाकृती निखळ मानवी सुखदुःखातूनच आकार धारण करीत असतात. काळाच्या ओघात बदलणाऱ्या व्यवस्थांशी त्यांचे तसे नाते नसते. जगभरचे अभिजात साहित्य इतक्या वर्षानंतरही आपल्यापर्यंत पोचले व टिकून राहिले यातले रहस्य माझ्या अल्पमतीप्रमाणे हेच.' इहवाद, समाजवाद या त्यांच्या प्रणालींच्या अंगाने व्यवस्थाच असतात, व व्यवस्थांना जन्म देतात. खरा मुद्दा लोकांशी, त्यांच्या सुखदुःखांशी समरस होण्याचा, त्यांच्याविषयी कळवळा असण्याचा व स्वतःसाठी न जगता सर्वांसाठी जगण्याचा आहे, हे शहाणपण अनंतरावांना बाळकडू म्हणूनच प्राप्त झाले होते. ज्या समाजाचे आपण असतो त्या समाजाशी, म्हणजे जनसामान्यांशी, त्यांच्या संस्कृतीशी, त्यांच्या सुखदुःखांशी, आशा-आकांक्षांशी सहानुभवाने एकरूप होणे म्हणजेच देशी असणे. अनंतराव या अर्थाने पूर्णपणे देशी होते.

अनुक्रमणिका

१. 'पावसा, तुझा धर्म कोणता?'
२. 'हे मृत्यो, तुलाच अपवाद का नाही?'

अनंत भालेराव

[अनंतराव भालेराव यांचे दोन स्फुट लेख *कावड*मधून आम्ही येथे पुनर्मुद्रित करीत आहोत. त्यांची मराठी भाषा किती ओघवती, रसाळ, सुसंस्कृत; त्यांचे वाचन किती चौफेर व केवढ्या रसिकतेने केलेले याची कल्पना या लेखांवरून येईल. त्यांची सेक्युलर भूमिका ही अस्सल देशी असल्याचा प्रत्ययही 'पावसा, तुझा धर्म कोणता?' या लेखावरून येईल. तसेच, 'एसेम' यांच्यावरील लेखावरून त्यांचे अंतःकरण किती भावनाप्रधान व कोमल होते ते मनात ठसेल. ऋतू प्रकाशनच्या डॉ. नरेंद्र गंगाखेडकर यांच्या सौजन्याने आम्ही हे लेख प्रसिद्ध करीत आहोत. – संपादक]

१. 'हे मृत्यो, तुलाच अपवाद का नाही?'

८ एप्रिल, १९८९

जन्माला आलेला प्रत्येक माणूस मरत असतो हा त्रिकालाबाधित असा नियम आहे. आपल्या नित्याच्या व्यवहारात कोणताही नियम अपवादाने सिद्ध होत असतो. परंतु मरणाचा एकटाच नियम असा आहे, की जो कसल्याही अपवादाने सिद्ध करता येत नाही. एकट्या मृत्यूलाच हे वरदान कोणी व कशासाठी दिले असावे? एवढ्या विशाल सृष्टीमध्ये दहा-पाच माणसे तरी मृत्यूला अशी का वाटू नयेत की, ज्यांना त्यांच्या इच्छेप्रमाणे जगू द्यावे. परंतु मृत्यू मुळातच अत्यंत कठोर आणि कर्मठ आहे. त्याचे क्रौर्य मानवजातीच्या डोळ्यांत खुपू नये व त्याचा दरारा कमी होऊ नये म्हणून की काय मृत्यूला मांगल्याची व शिवत्वाची जोड देण्यात आली आहे. उत्पत्ती, स्थिती आणि लय सृष्टीच्या या तीन क्रिया तीन देवांनी वाटून घेतल्या. लयाची अगर विनाशाची क्रिया नेमकी महादेवाकडे देण्यात आली. महादेव मुळामध्येच शिवाचा व मांगल्याचा देव. या वाटणीमुळेही मृत्यूची सत्ता मानवमात्रावर अव्याहतपणे चालू आहे. पृथ्वीवर खरी सत्ता कोणाची? पूर्वापार श्रद्धेप्रमाणे मूळ सत्ता ईश्वराची. ईश्वर याचा अर्थच सत्ताधीश प्रभुत्वसंपन्न. त्याच्यानंतर जीवसृष्टीवर व एकूण चराचरावर सत्ता चालते ती जीवनाची. संपूर्ण पृथ्वी जीवनाच्या चैतन्याने व्यापलेली आहे आणि म्हणूनच तिचे आकर्षण आहे. परंतु सृष्टीवर दरारा जर कोणाचा असेल तर तो फक्त मृत्यूचा. 'खल्क खुदा का, मुल्क बादशहा का आणि हुकूम कंपनी सरकार का' अशातला हा प्रकार आहे.

आजवर जे कोणी थोर पुरुष होऊन गेले त्यांपैकी अनेकांचा प्रयत्न मृत्युंजय होण्याचा होता. काही अपवाद सोडले तर बहुतेकांनाच कल्पांतापर्यंत जगावयाचे होते. परंतु मृत्यूने ते होऊ दिले नाही. एवढ्या मोठ्या सृष्टीत अवघे सात चिरंजीव झाले.

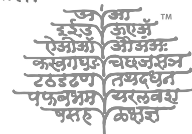
अश्वत्थामा, बलिर्व्यासो
हनुमांश्च बिभीषणः
कृपः परशुरामश्च
सप्तैते चिरजीविनः

परंतु तेही मृत्यूनंतर, म्हणजे कोडे किती गहन व अगम्य आहे ते बघा! जो माणूस मरतो तोच अमरत्व प्राप्त करू शकतो. कविवर्य तांबे यांची अशा वेळी आठवण होते. त्यांनी सांगून ठेवले आहे की, 'अधि मरण, अमरपण ये मग ते' मृत्यूचा दरारा व त्याचे महत्त्व कमी भासू नये म्हणून की काय तांबे पुढे म्हणतात –

अनंत मरणे अधी मरावी,
स्वातंत्र्याची आस धरावी,
मारिल मरणचि मरणा भावी
मग चिरंजीवपण ये बघ ते.

मृत्यूच्या दाढेतून काढून मिळणारे चिरंजीवपणही अगदी मरणोत्तरच असते. असायला हवे. मृत्यूचे अटळपण आपण एवढे गृहीत धरले आहे की, मृत्यूपासून मुक्त झाल्याचे साधे स्वप्नदेखील आपण पाहू धजत नाही.

अनुक्रमणिका





एस.एम. (अण्णा) गेले आणि काही केल्या मृत्यूचा विचार सोडीना. धसका म्हणून नव्हे तर काहीतरी प्रचंड हरवल्याचा विषाद. एक चमत्कारिक रुखरुख. अण्णांसारखी माणसे – खूप जगावीत. ती पृथ्वीतलावरून कधी अंतर्धान पावूच नयेत असे आपल्याला वाटत असते. अशी माणसे जगवण्यासाठी आपण आपले आयुष्यही त्यांच्या खाती जमा करावयास तयार असतो. परंतु मृत्यूला आपले हे औदार्य मान्य होत नाही. त्याला त्याच्या कामाची किंमत हवी असते व तीही तात्काळ. अगदी रोख स्वरूपात. उधारीचा अगर तगाद्याचा प्रश्न नाही. असामी लगेच पटली पाहिजे.

उर्दूचे प्रसिद्ध कवी मिर्झा गालिब यांची एक कविता प्रसिद्ध आहे. गालिब यांचा एकुलता एक मुलगा वारला. त्याच्या मजारीवर जाऊन मिर्झा गालिब यांनी ही कविता म्हटली. गालिब आकंठ कर्जबाजारी होते. पैशासाठी त्यांच्या घरी एकसारखे तगादे चालत. गालिब आपल्या मयत मुलाला उद्देशून म्हणतात की, तुला या दुनियेतून जाण्याची एवढी कसली घाई झाली होती? शिवाय आपण कोणते असे वचनाचे पक्के लागून गेलो? यमराजाचे काम आपल्या असामान्यांचे उंबरठे झिजविणे हेच आहे. तो तुझ्याकडे आणखी काही काळ तगाद्याला आला असता तर असे काय विघडले असते?

"तुम इतने कहाँ के थे खरे दादो दश्त के?
करता मलिकुलमौत तकाजा कोई दिन और!"

मृत्यू एवढा कर्तव्यकठोर असला तरी त्यालाही नमविणारे व त्याचा कान पकडून त्याला आपल्याबरोबर घेऊन जाणारे अनेक मर्त्य मृत्युंजय होऊन गेले. खुद्द मृत्यूही अशा व्यक्तींच्या मरणाने ओशाळला. आपले सर्व संत व विठ्ठलभक्त याच कोटीतले. काय असेल ते असो. या संत- सत्पुरुषांनी, अगदी साने गुरुजींपर्यंत, मृत्यूला त्याच्या इच्छेप्रमाणे अवधीच दिला नाही. आपले मृत्यू या थोर पुरुषांनीच ठरविले व मृत्यूला एखाद्या हुजऱ्याप्रमाणे राबविले. ज्ञानेश्वरांनी आपले जीवितकार्य संपल्याबरोबर समाधी घेतली. मरण्याचे वय नव्हते. मृत्यू तयार नव्हता. परंतु ज्ञानेश्वर हट्टून बसले. समाधीत उतरले. पाठोपाठ मृत्यूला जाणे भागच होते. तुकाराम तसे चिवट. हालअपेष्टांना पारावार नव्हता. तरी त्यांना मृत्यूचा विचार शिवला नाही. परंतु पुढे काय झाले कोण जाणे? तुकाराम म्हणे सदेह वैकुंठाला गेले. म्हणजे त्यांनीही मृत्यूवर आपलाच हुकूम लादला. एकनाथांनीही अशीच जलसमाधी घेतली. शंकराचार्यही असेच हिमालयात जाऊन समाधिस्थ झाले. मृत्यूचा हुकूम या माणसांवर चालू शकला नाही. रामदास यातलेच. परंतु अधिक तापट. ते म्हणे आपल्या खांद्यावर एक भगवी छाटी कायम बाळगीत. रात्री ती छाटी पसरूनच झोपत. या छाटीची खुद्द मृत्यूलाच धास्ती वाटत असे. तो रामदासांच्या आजूबाजूला घिरट्या घालायचा व फक्त 'त्या' छाटीची चौकशी करायचा. रामदासांनी स्वतःहोऊन ती छाटी बाजूला सारली व मृत्यूला बोलावले तेव्हाच तो त्यांच्याजवळ आला. आपले साने गुरुजीही यांतलेच.

ऋषी किंवा तपस्वी यांचेही दोन प्रकार आढळतात. एक प्रकार वर दिलेल्या इच्छामरण्यांचा तर दुसरा मनस्वींचा, परंतु मृत्यूच्या सूडभावनेचे लक्ष्य बनलेल्यांचा. यापैकी सर्वात श्रेष्ठ मनस्वी म्हणजे खुद्द वेद व्यासच. ते नंतर नंतर खूप निराश झाले. ज्या लोकांच्या भल्यासाठी त्यांची यातायात चालली होती ते लोकच त्यांचे ऐकत नव्हते. शेवटी व्यासांनीच तक्रार केली की,

"ऊर्ध्वबाहूर्विरोम्येष नच कश्चित श्रुणोति माम्!"

बाहू उंचावून मी सांगतो आहे. ओरडतो आहे. परंतु माझे कोणीच ऐकत नाही. व्यासांप्रमाणेच भीष्म-द्रोणांचे झाले. कर्तव्य बजावीत असताना त्यांची बदनामी झाली. 'भीष्म-द्रोण अर्थाचे दास', अशी त्यांची हेटाळणी झाली. यातून मृत्यूनेही त्यांना सुखासुखी सोडवले नाही. भीष्माचार्यांना तर अखेरीस शरपंजरी पडावे लागले. बिचारे पांडव! त्यांनी एवढे महाभारत घडवले परंतु या पृथ्वीतलावर काही त्यांची व मृत्यूची गाठ पडली नाही. शेवटी ते पाचही भाऊ स्वतःहोऊनच स्वर्गारोहण करते झाले. पांडवांना अशी हुलकावणी देणाऱ्या मृत्यूने पांडवांची सर्व मुले अशीच अवचित गाठून संपविली. तिसऱ्या पिढीतला (नातू) परीक्षित जन्मला तेव्हापासून मृत्यूने त्याची पाठ धरली.

खरे म्हटले तर जीवन आणि मृत्यू हे सनातन द्वंद्व, जवळजवळ समानधर्मीच आहे. असावयास हवे. जीवन तसे जगभर पुष्कळच एकसंध व समस्वरूपी दिसते. जगत् म्हणजेच जगणे असा विनोबांचा अर्थ. जीवन म्हणजे काय? नकारार्थी असे सांगता येईल की, जीवन म्हणजे मृत्यूचा अभाव. हा अभाव आहे तोवर जीवन जगते. मृत्यूचे तसे नाही.

'पिंडे पिंडे मतिर्भिन्नः' या उक्तीप्रमाणे प्रत्येक जिवागणिक मृत्यू निराळा असतो. जणू त्याने आपली एकही प्रतिकृती कोणाच्या हाती लागू नये, अशीच प्रतिज्ञा केली आहे. त्यामुळे जीवनाच्या अगदी विरुद्ध मृत्यूचे असंख्य प्रकार सृष्टीमध्ये निर्माण झाले व होत आहेत.

एस्.एम. मुंबईला टाटा कॅन्सर हॉस्पिटलमध्ये होते तेव्हा त्यांना माझे एक पुस्तक भेटीदाखल पाठवले. सोबतच्या पत्रात एस्.एम. ना आवड आहे म्हणून व त्यांना उर्दू बरेच समजते

म्हणून मी एक शेर अल्लामा इकबालांचा व एक माझे ज्येष्ठ स्नेही सिकंदर अली वज्द यांचा लिहून पाठविला. इकबालच्या या शेराचा मथितार्थ मी त्यांच्या षष्ट्यब्दिपूर्तीच्या समारंभात बोलताना सांगितला होता. अच्युतराव व्यासपीठावर हजर होते. त्यांनी मला मूळ शेर ऐकवा म्हणून हटकले परंतु त्या दिवशी तरी माझ्या स्मृतीने दगा दिला. हाच शेर मी अण्णांना लिहून कळविला होता. तो असा -

"बागे बेहेश्तसे मुझे हुक्मे सफर दिया था क्यों?
कारेजहाँ दराज है, अब मेरा इंतजार कर!"

निर्मात्या देवाला माणूस म्हणतो की, स्वर्गाच्या उद्यानातून पृथ्वीवर जाण्याचा हुकूम मला तू का म्हणून दिला होतास? पृथ्वीवरचे काम सोपे नाही. ते खूप मोठे आहे. येथून परत स्वर्गाला येणे केवळ अशक्य आहे. माझी आता वाट बघण्याखेरीज तुला गत्यंतर नाही. हे पृथ्वीवर आलेला माणूस (आदम) जन्मदात्या देवाला सुनावतो. दुसरा शेर 'वज्द' यांचा :

मौत कितनी भी शानदार सही
जिंदगी का मगर जवाब नहीं!

हे वज्दसाहेब एकदा मला भेटायला आले. मला मायस्थेनिया झाला होता. म्हणाले, तुला ती म्हण माहीत आहे ना? 'दाने दाने पे लिखा है खानेवाले का नाम.' मी म्हटले, हो. म्हणाले, या म्हणीपेक्षा दुसरी अधिक बिनचूक आहे. 'हर बिमारी पे लिखा है मरनेवाले का नाम.' मला म्हणाले, तुझे मरण कोणत्या बिमारीने होणार आहे हे आता ठरून गेले आहे. मी विचारले, 'आपकी क्या कैफियत है?' उत्तरले, "अरे मियाँ हमारे तो दिल ने ही ठान ली है, वही हमारा काम तमाम करनेवाला है!" वज्द नंतर लगेच हृद्रोगाने गेले. माझे आणखी एक मित्र आहेत. एक जवळचे गृहस्थ गेले तेव्हा मी सहजच त्यांना विचारले की, ते गृहस्थ वारले ते कशाने? काय झाले होते त्यांना? तर हे मित्र म्हणतात, तसे विशेष काही नाही. फक्त जीव गेल्याचे निमित्त झाले! जीव जाणे इतके का सोपे आहे? तो जाणे म्हणजेच तर मृत्यू.

मी मृत्यूचे प्रकार सांगत होतो. अण्णांचा मृत्यू कशाने हे ठरून गेले होते. तसाच किंबहुना त्याहून अधिक त्रस्त करणारा मृत्यू जयप्रकाशजींचा होता. दर वेळी डायलेसिस करायचे व मृत्यू स्थगित करायचा! जयप्रकाशजी संथ प्रकृतीचे वाटत असले तरी अंतर्यामी ते सदैव अस्वस्थ व अशांत असावयाचे. तशा स्थितीत ते म्हणत की, "बाकी काही असो, माझा मृत्यू आता माझ्या मुठीत आहे. इच्छा असेल तेव्हा मी जाऊ शकतो." कुसुमाग्रजांनी अण्णांसारख्यांचे व जयप्रकाशजींसारख्यांचे मोठे समर्पक वर्णन केले आहे. ते म्हणतात :

तुफानाच्या उपासकांना
या संसारात आहे सजा
जन्मभर अशांतीची
तुफानाचा वरदहस्त
माथ्यावरती पडल्यावर
वाट गवसत नाही कधीही
विश्रांतीची.

या लोकांसाठी मृत्यू हीच विश्रांती असते. गांधींचा मृत्यू आणखीनच निराळा. गांधींचा खून झाला. विनोबांनी त्यांच्याविषयीच्या आठवणी शब्दबद्ध केल्या आहेत. ते सांगतात की, बापूंना अलीकडे आपल्या निर्बलत्वाची जाणीव होऊ लागली होती. आपले कोणी ऐकत नाही. झाले तेवढे कार्य पुरे. ही सेवा संपवून आपण येथून सुटले पाहिजे, असे विचार त्यांच्या मनात घोळत असतानाच नथुरामाने त्यांना गोळी घातली. याआधी असाच एक प्रयोग झाला होता. बंगालमध्ये तर गांधी मृत्यूला हाताशी धरून चालवीत होते. म्हणजे दररोजच मृत्यूचा सहवास. गांधींना दिव्यत्व मिळाले ते अनंत मरणांतून. अण्णा जन्मभर आपल्या ध्येयाच्या सिद्धतेसाठी झगडत राहिले. अगदी सरोजिनींच्या कवितेप्रमाणे :

एका बोचक्यात स्वप्ने
व दुसऱ्यात आशा घेऊन
परंतु भटक्या गायिकेच्या औदार्याने
सप्त सुरांची उधळण करीत.
ही पृथ्वी तेवढीच
गंधवती व स्वरमती व्हावी म्हणून.

अशा माणसाला कॅन्सरने घेरले. चार-पाच वर्षे ते सोसत राहिले. शेवटी शब्दांवर निःशब्दांनी विजय मिळविला. कुसुमाग्रजांनी म्हटले, ते अशा प्रसंगी यथार्थ वाटते.

शब्द जीवनाची अपत्ये
मृत्यूपर्यंत पोचत नाहीत

अण्णा गेले. कॅन्सरचे डिपॉझिट त्यांच्यापुरते त्यांनी खरेच जप्त केले. तरीही त्याची (कॅन्सरची) व मृत्यूची पृथ्वी विपुल आहे. अण्णांचे मरण अपेक्षित होते आणि म्हणूनच ते माझ्यासारख्या अण्णांच्या अनुयायांच्या तुडुंब भरलेल्या वेदनेच्या कळशा गदगदा हलवून गेले. अण्णांच्या मुळे अनंत मरणांची तोंडओळख तरी झाली. मृत्यूने तयार केलेले त्याचे स्वतःचे पंचांग अण्णांनी बाद ठरविले. अगदी कालबाह्य करून टाकले आणि आणखी एक मनस्वी, मृत्यूला सांगाती घेऊन ही धरा सोडून गेला. साने

गुरुजी गेले तेव्हा असेच अंधारून आले होते. त्या अंधारातही अण्णांच्या व नानासाहेबांच्या रूपाने प्रकाशाचे अंश लुकलुकत होते. अण्णा गेले. अंधार अधिक गडद झाला. आता पुण्याकडे पाय वळले की वेदनेच्या तारा झंकारू लागतील. ज्ञानदेव गेले त्याविषयी कविवर्य बोरकरांच्या हळुवार मनाला जे वाटले तेच मला व माझ्यासारख्या अनेकांनाही जाणवले आहे.

ज्ञानदेव गेले तेव्हा ढळला निवृत्ती
आसवांच्या डोही झाली विझू विझू ज्योति
इथे आळंदीत आता ऊर मात्र फाटे
पंढरीच्या वाटेतही बाभळीचे काटे

अण्णांचा एक विशेष अशा दु:खद प्रसंगीही उठून दिसतो. समाजवादी ब्रीदाला जागून त्यांनीही आपली अखेर हिशेब बेवाक करावा इतक्या रोखठोकपणे बेवाक केली. मालमत्ता नाही. कसलेच स्वामित्व नाही. स्वामित्वासाठी कुडी थिटी पडली म्हणून तिचाही त्याग. शिल्लक काही नाही. आर्थिक लिप्ततेचे पाश नाहीत. आचार्य नरेन्द्र देव. जयप्रकाशजी, डॉ. लोहिया यांच्या मांदियाळीत अण्णांच्याही वह्या स्वच्छ व बेबाक झाल्या. जसे आले तसे गेले. नावापुरताही लोभ उरला नाही. तुकोबा असेच नि:संग होऊन मृत्यूला सामोरे गेले. आपल्या बेबाक हिशेबामुळेच ते पांडुरंगालाही जतावून गेले की, येऊन जाऊन तू भीती दाखवतोस ती परत मानवी देहधारणेची व जन्म-मरणाच्या फेऱ्यांची. तुकोबा म्हणतात, एवढेच असेल तर मी तयार आहे. 'तुका म्हणे गर्भवासी, सुखे घालावे आम्हासी!'

कोण थकते ते तरी बघूदेत. अशाच आपल्या नि:संगत्वाच्या वह्या हडसून अण्णांनी आपला देह चितेच्या स्वाधीन केला. देह गेला परंतु निष्ठा बावनकशी सोन्याप्रमाणे उजळून निघाल्या. चितेच्या ज्वालाही ऊर्ध्वगामी झाल्या.

२. 'पावसा, तुझा धर्म कोणता?'

१६ जून १९९०

विनोबा भावे भूदान यज्ञाचा प्रचार करीत होते तेव्हा ते 'सबै भूमी गोपाल की' हे आपले सूत्र लोकांना समजावून देत. जमीन निसर्गाने दिलेली. ती कोणाच्या मालकीची असूच शकत नाही. जमिनीप्रमाणेच सूर्यप्रकाशाचे, वाऱ्याचे आणि पावसा-पाण्याचे. मालकीकडून मुद्दा एकात्मतेकडे व सर्वधर्मसमभावाकडे जावयाचा. विनोबा विचारीत. सूर्याचा धर्म कोणता? दलितांच्या, मुसलमानांच्या घरांत सूर्यप्रकाश जाण्याचे नाकारतो का? धर्म बघून पाऊस पडतो का? वारा वाहतो तेव्हा तो धर्मांधर्मांत भेदभाव करतो का? ज्या पंचमहाभूतांनी ही सृष्टी बनली त्यांच्यापासून आपण काहीच का धडा घेणार नाही? विनोबांच्या आधी अनेकांनी हे सांगितले परंतु जगावर व विशेषत: त्यातील मानवांवर फारसा परिणाम झाला नाही. विज्ञानाचे माहेरघर असलेल्या यूरोप, अमेरिकेत अगदी अशात धर्मांधतेची लाट उसळली आहे. ज्या साम्यवादी रशियाने धर्म ही अफूची गोळी ठरवून तो चहूबाजूंनी जखडून टाकला व नगण्य केला खुद्द त्या रशियात लोकशाही स्वातंत्र्याचे आगमन होण्याचा अवकाश की दवलेल्या सर्व प्रकारच्या धर्मश्रद्धा उफाळून वर आल्या. एवढे मोठे रशियन संघराज्य परंतु तेही विदीर्ण होण्याच्या मार्गाला लागले आहे. थोर पुरुषांच्या सदुपदेशांचा फारसा प्रभाव पडला नाही आणि मानवजात जुन्या विचारांनाच कवटाळून बसली, असा आपण निष्कर्ष काढला तर चुकीचे ठरणार नाही.

गांधीजी आपल्या प्रार्थनासभांतून सर्व धर्मांच्या प्रार्थना जाणीवपूर्वक म्हणत. त्यांनी आपले नित्याचे भजन बदलून 'ईश्वर अल्ला तेरे नाम, सबको सन्मती दे भगवान' असे सुधारून घेतले होते. लोक त्यातूनही आपल्या सोयीचे अर्थ काढीत. उपहासाने म्हणत की देव हिंदूंचा. अल्ला मुसलमानांचा आणि गॉड ख्रिश्चनांचा. तात्पर्य, सर्व सृष्टीचा निर्माताही एक नाही. धर्मानुसार वेगवेगळा. पावसाचा धर्म कोणता या विनोबांच्या प्रश्नाचे उत्तरही अशाच रीतीने देणारे पुष्कळ आहेत. ते म्हणतील, हिंदूंच्या भूमीवर पडतो तो पाऊस किंवा पर्जन्य, मुसलमानांची बारिश किंवा बरसात आणि ख्रिश्चनांचा 'रेन'. हे माणसाच्या मनाचे नसून भाषेचे आविष्कार आहेत हे ही मंडळी मान्य करीत नाही. त्यांच्या दृष्टीने 'अश्रूं'नाही राष्ट्र, धर्म, जात आणि पंथ असतात. हे वरवरचे पापुद्रे काढून बघता आले तर काही निराळेच सत्य आपल्या प्रत्ययास येईल. सर्व धर्मांचे मूळ अधिष्ठान व आपल्या अनुयायांसाठी त्यांनी केलेला सदुपदेश या गोष्टी एकसारख्या आहेत. सर्व धर्मांचे संस्थापक मानव कोटीतील थोर व अनन्यसाधारण लोक होते. सर्वांनीच मानवजातीच्या कल्याणाचा विचार केला व तिच्यासाठी अपार हालअपेष्टा सोसल्या.

सर्व धर्मांत पाऊस पडावा, माफक पडावा आणि धर्म-निरपेक्षपणे सर्व भूगोल धनधान्यांनी संपन्न असावा, अशा प्रार्थना होत आल्या आहेत. ख्रिस्ती धर्माप्रमाणे 'Lord said let there

अनुक्रमणिका

be water and there was water.' या विधानातील पाणी या शब्दाच्या मागे ख्रिश्चन हे विशेषण ख्रिस्ती 'Lord' ने लावले नाही. अशा प्रार्थना सर्व धर्मांतून काढून दाखविता येतील. मला पावसाळा आला की, कै. कविवर्य बोरकरांची फार उत्कटत्वाने आठवण येते. मृत्यूच्या आधी ते औरंगाबादी आले होते. दिवस असेच पावसाळ्याचे होते. बोरकर प्रकृतीने व प्रवृत्तीने खरोखरीच आनंदयात्री होते. भगवंतराव देशमुखांच्याकडे एक छोटीशी बैठक झाली. अशीच कशावरून तरी सर्व धर्मांतील प्रार्थनांची गोष्ट निघाली. बोरकर सांगू लागले की, ते नुकतेच त्यांच्या मुलाकडे अमेरिकेला जाऊन आले. बोरकरांना भेटण्यासाठी बरीच भारतीय व मराठी मंडळी आली. कोणीतरी 'काले वर्षतु पर्जन्यः' या संस्कृत प्रार्थनेचा उल्लेख केला. बोरकर खरेच शब्दप्रभू होते. त्यांनी या संस्कृत प्रार्थनेचे सुरेख मराठीकरण केले ते असे :

पाऊस वेळेवरती पडावा,
भूगोल धान्य बहरून यावा,
विक्षोभ राष्ट्रांमधला मिटावा,
धास्तीविणे सज्जन वावरावा.

ही प्रार्थना विश्वातील सर्व मानवांसाठी, सर्व भूगोलाच्या समृद्धीसाठी असून जगात जेथे कुठे सज्जन असतील त्यांना निर्भयपणे आपले जीवन कंठता यावे हा विश्वात्मक सद्भावच या प्रार्थनेत ओतप्रोत भरलेला आहे. ज्ञानेश्वरांच्या पसायदानातील 'दुरितांचे तिमिर जावो' याच कोटीतले. एवढे कशाला, हिंदू धर्मांतील कर्मठ मंडळी दररोजच्या कर्मकांडाचा भाग म्हणून भोजनाच्या व अन्य प्रसंगी जो संकल्प सोडीत असतात तोदेखील धर्म आणि राष्ट्र यांच्या मर्यादा तोडून सर्व विश्वाचा विचार करतो.

यान्तु नदयोः। वर्षतु पर्जन्यः।
सुप्पिपला औषधयोः भवन्तु।
अन्नवतामोदनवतामामिक्षवताम्...।

यात हिंदू किंवा विशिष्ट धर्मांचा साधा उल्लेखही नाही. या मंत्राला जन्म देणारे ऋषी दुथडी वाहणाऱ्या नद्यांचा, सर्वांसाठी पाऊस पडण्याचा आणि आपली ही पृथ्वी सस्यश्यामला, अन्नवता, ओदनवता व्हावी आणि शेवटी सर्व मानवजातीचे कल्याण व्हावे, असाच विश्वव्यापी विचार करीत होते.

जुन्या काळी परंपरागत धर्माचरणातील सगळ्या गोष्टी चांगल्या व निर्दोष होत्या असे माझे मत नाही. उलट, हिंदू धर्मांत अस्पृश्यता, चातुर्वर्ण्य, विषमता आणि पक्षपात यांसारखे अनेक दोष होते व आहेत. इतर सर्वच धर्मांत कमी-अधिक प्रमाणावर अनेक दोष दाखविता येतील. इतके असून जुन्या काही गोष्टी मानवी ऐक्याला व सद्भाववृद्धीला पोषक होत्या. हे सगळे बोरकरांवरून आठवले. बोरकरही फार्मात होते. दिवस पावसाचे. त्यामुळे त्यांची ती लोकप्रिय कविता 'सरीवर सरी आल्या ग' आणि 'गडद निळे, गडद निळे, जलद भरूनी आले' या कविताही आम्ही त्यांच्या तोंडून ऐकल्या. संध्याकाळी साहित्य परिषदेत बोरकरांनी त्यांचे 'मेघदूत' म्हणून दाखविले. पावसाळा, मेघदूत आणि बोरकर यांच्यामुळे ती संध्याकाळ कायमचीच माझ्या स्मृतिपटलावर कोरली गेली.

जवळजवळ सर्वच धर्मांच्या पुराणकथांतून मेघावर व पावसावर एक तर देवतांची अथवा शक्तिमान जनावरांची कल्पना करण्यात आली आहे. मेघ म्हणजे मदोन्मत्त हत्ती, मेघ म्हणजे अनावर झालेला व शिंगांनी जमीन उकरणारा वृषभ म्हणजे बैल, आणि मेघ म्हणजे बेभान होऊन चौखूर उधळलेला अश्व (घोडा). आपल्याकडच्या सर्व कल्पना या तीन जनावरांच्या भोवती फिरताना दिसतात, तर पर्जन्य अथवा पाऊस यांना सर्वांनीच देवता मानले आहे. मी काही संस्कृत वाङ्मयाचा व्यासंगी नाही. आवड म्हणून अधूनमधून संस्कृत साहित्य चाळीत असतो इतकेच. मला कालिदासाच्या मेघदूतातील निरोप्या मेघाविषयी नेहमीच नवल वाटत आले आहे. मेघ म्हणजे वर म्हटल्याप्रमाणे आडदांड हत्ती किंवा बैल. कालिदासाने यक्षाच्या विरहार्त मनाच्या अत्यंत नाजूक व तरल वेदना त्याच्या प्रेयसीपर्यंत पोचविण्यासाठी मेघालाच हाताशी धरले. मेघ यक्षाला कसा वाटला याचा अनुवाद बोरकरांनी मोठा बहारदार केला आहे.

आषाढाच्या प्रथम दिवशी टेकला अद्रिरेखे
दंताघाती समद गजसा देखणा मेघ देखे

असा हा उन्मत्त हत्ती कालिदासाला देखणा वाटला. प्रियतमेला निरोप धाडावयाचा आहे म्हणून या गजाची हे यक्षराज पुरेशी खुशामतही करतात. बोरकरांच्या शब्दांत हा गजराज यक्षाला

येशी वंशा क्षितिविदितशा पुष्करावर्तकांच्या
इंद्राचा तू सचिव वरिशी वांछिल्या रूपवेषा

असा वाटतो. 'तप्तांची तू कणव जलदा' इथपर्यंत ही प्रशंसा जाते. मेघदूतामुळे मी कुठल्या कुठे भरकटत आलो. वसंत बापटांनी म्हटले ते बरोबरच आहे की, मेघदूत आणि भगवद्गीता ही महाराष्ट्राची दोन वेडं आहेत.

मी सांगत होतो, सर्व धर्मांतील जुन्या पुराणकथांविषयी. कित्येक कल्पना व रूढी अशा आहेत की ज्यांनी भिन्न धर्मपंथांच्या अनुयायांना एकत्र आणले व स्नेहाळ बंधनांनी बांधून टाकले. पाऊसपाण्याविषयी सर्वत्र सारख्याच कल्पना आढळतात. पाऊस पडावा म्हणून हिंदू, मुस्लिम, ख्रिस्ती वगैरे धर्मांचे अनुयायी

अनुक्रमणिका

जवळजवळ सारख्याच रूढी पाळतात. लहान मुले, बायका पाऊस मागत आपापल्या गावात फिरत असतात. कित्येक ठिकाणी पाऊस पडावा म्हणून व अतिवृष्टी थांबावी म्हणून आपापसांत दगडफेक करण्याचीही प्रथा आहे. हिंदू-मुसलमान सर्व एकत्र येऊन व वेगवेगळे या दगडफेकीत भाग घेत असतात. अशा प्रसंगी हे लोक आपापले धर्म विसरतात; कारण पाऊस सर्वांनाच हवा असतो अगर नको असतो.

एकदा आम्ही काहीजण औरंगाबादहून परभणीकडे मोटारीने चाललो होतो. दिवस पावसाळ्याचे होते. मृगाचा पाऊस झाला होता व शेतकरी पेरण्या करण्यात गुंतले होते. प्रत्येक शेतात पेरणीसाठी तिफण तयार. तिफणीवर सगळीकडे बाई. तिनेच चाड्यावर वियांची मूठ धरलेली व घरचा पुरुष बैलांच्या मागे. आम्हाला नवल वाटले म्हणून गाडी थांबवून आम्ही नजीकच्या शेतात गेलो. शेत मुसलमानाचे होते. आम्ही त्या मुस्लिम शेतकऱ्याला विचारले की, पेरणी तुम्ही का करत नाही? म्हणाला, पेरणी नेहमीच घरच्या बाईच्या हातून व तीही लेकुरवाळीच्या हातूनच करण्याची प्रथा आहे. पेरणीच्या आधी जमिनीची व तिफणीची पूजा व मग पेरणी. सर्व धर्मांचे शेतकरी ही प्रथा पाळीत आले. आता यांत्रिकीकरणामुळे पुष्कळच फरक पडला. अशाच प्रथा खळे तयार करताना अनुसरल्या जात असत. धान्याची रास टाकायची ती पहारीवर. पहार दिसता कामा नये. पहार श्रमाची प्रतीक. श्रम करून पिकलेले धान्य श्रमाचे प्रतीक झाकून सार्थक करत असे. कणगीत अगर पेवात धान्य साठवीत तेव्हाही त्यांची पूजा केली जात असे. पूजेसाठी कुठल्या धर्मांचे मंत्र नव्हते. केवळ एक संस्कार म्हणून पानेफुले, हळद-कुंकू वाहात असत. हिंदू-मुसलमानांतील धार्मिक भेदभाव मिटवणाऱ्या अशा कितीतरी गोष्टी होत्या. 'जुने जाऊद्या मरणालागुनी' या न्यायाने अनेक चांगल्या प्रथाही नष्ट झाल्या.

माझ्या पिढीपर्यंत तरी जवळजवळ सर्वांचेच नाक आणि कान टोचण्यात आले ते मोहरमच्या दिवसांत. डोले मिरवले जात तेव्हा. जातपात व धर्मपंथ विसरून सर्वांचेच डोले निघत व सवाऱ्या मिरवल्या जात. ज्या आया-बहिणींची मुले वाचत नसत त्यांना डोल्याखाली झोळीत निजवीत. ती सावली मृत्यूवर मात करणाऱ्या जीवनाची असे. या अशा प्रथांतून अंधश्रद्धा भरपूर होती हे खरे; परंतु धर्मांतीत एकात्मतेची एक चांगली भावनाही होती. अजून खेड्यापाड्यांत जाऊन बघावे. पोळ्याचा सण सर्वजण मिळूनच साजरा करीत असतात. पोळा हिंदूंचा म्हणून मुसलमान शेतकरी तो वर्ज्य मानीत नाहीत. हिंदू, मुसलमान सर्वांच्याच घरोघरच्या गायी-बैलांच्या शिंगांना हिंगूळ लावला जातो. गोडधोड खाऊ घातले जाते. निदान त्या दिवशी तरी गुरांना कोणी मारीत नाही.

सर्वांना सामावून घेणाऱ्या काही नव्या प्रथा रूढ व्हायला हव्या होत्या. परंतु तसे झाले नाही. काळाच्या ओघात सगळीच पडझड झाली आणि सांस्कृतिक जीवनात एक तर पोकळी निर्माण झाली अथवा जुन्या प्रथांची जागा कडव्या धर्मश्रद्धांनी घेतली. खेड्यापाड्यांतील शेतकरी व नागरिक पेहरावावरून ओळखू यायचे नाहीत. सर्वांचे पोषाख एकसारखेच. मुसलमान असोत की हिंदू खाली धोतर, वर कुडते. एरव्ही कोपरी व डोईला पागोटे. नित्याचे जीवन इतके सरमिसळून गेले होते. धर्म आडवे न येता सर्वांचे बाह्य आचार जवळजवळ सारखेच होते. म्हणूनच भारतीय मुसलमान जगातील अन्य मुसलमानांपेक्षा पुष्कळ निराळा आहे. साडी, बांगडी, विवाहितेच्या गळ्यातील काळी पोत, जोडवे, वाक्या, ठुशा, वज्रटीक वगैरे दागिने ही खास भारतीय देणगीच आहे. असे अनेक राष्ट्रांतून झाले आहे.

मलेशियासंबंधी काही दिवसांपूर्वी मी एक पुस्तक वाचले. अन्य मुस्लिम राष्ट्रांप्रमाणे मलेशियातही कर्मठ इस्लामवादाचा प्रभाव वाढविण्याचा प्रयत्न चालू आहे. मसजिदी व मुस्लिम धर्मपीठांच्या द्वारे मुसलमानांचे दैनंदिन जीवन नियंत्रित करण्याची मलेशियात मोहीमच चालू आहे. मुस्लिम स्त्रियांनी इस्लामी पोषाखच केला पाहिजे. बुरखा वापरलाच पाहिजे. मलेशियन कपडे सोडून दिले पाहिजेत, असे आग्रह धरले जात आहेत. काही दिवस झाले तेथील कारखान्यांसंबंधी माहिती प्रसिद्ध झाली होती. धर्मवेडामुळे कामाचे किती दिवस वाया जातात याचा आलेखच दिलेला होता. मलेशियात सर्व धर्मांचे व पंथांचे लोक लग्नविधी मलेशियन पद्धतीने पार पाडीत असतात. त्यांपैकी एक विधी रामायण-वाचनाचा असतो. तेथे परवापर्यंत असे मानले जात होते की, रामायण झाल्याखेरीज लग्नसोहळ्याची परिपूर्ती होतच नाही. कर्मठ धर्मवाद्यांनी या प्रथेच्या विरुद्ध मोहीमच उघडली आहे. वरील पुस्तकांतच अशी माहिती देण्यात आली आहे की, इराणमध्ये धर्मप्रचारक शिकवून तयार केले जातात व तेच देशोदेशी पाठविले जातात. इतके असूनही मलेशियातील मुस्लिम जनतेने या नव्या धर्मवादाला फारशी दाद दिलेली आढळत नाही.

रूढी आणि त्यांच्याद्वारे ठसणारे विचार इतके बलवान असतात की, ते आपल्या संपूर्ण जीवनाचा ताबा घेतात. विचारपद्धतीच बदलून टाकतात. खुद्द आपल्या महाराष्ट्रातच तपास करून बघा. आपल्याकडे २७ नक्षत्रे मानली जातात. त्यांतली नऊ नक्षत्रे पावसाची असतात. ही नक्षत्रे आपल्या

जीवनात इतकी रूतून बसली आहेत की, सर्व भाषांतून त्यांच्याविषयीचे वाक्प्रचार रूढ झाले आहेत. हिंदू असो, मुसलमान असो पावसाळ्याचा प्रारंभ रोहिण्यापासूनच करतो. मृगाला तो अन्य शेतकऱ्यांप्रमाणे मिरग्याच म्हणतो. हत्ती म्हणजे हस्त नक्षत्राचे लाडके नाव. सर्व धर्मांच्या शेतकऱ्यांत तो लोखंड्याच आहे. नक्षत्रांविषयीच्या म्हणी सारख्याच आहेत. विज्ञान आणि शास्त्र कितपत ग्वाही देईल हे मला माहीत नाही परंतु आपल्या नक्षत्रांची वर्गवारी लिंगभेदावरून करण्यात आली आहे. काही नक्षत्रे पुनक्षत्रे (पुरुष) काही स्त्री, तर काही क्लीब. रोहिणी हे नक्षत्र पुनक्षत्र तर मृग स्त्रीनक्षत्र. स्त्री-पुरुषांच्या लैंगिक व्यवहारावरूनच या नक्षत्रांचे व्यवहार निश्चित करण्यात आले आहेत. रोहिण्या तापल्या तरच मृग शांत होतो. असे पुष्कळच सांगता येण्यासारखे आहे. तात्पर्य एवढेच की, सर्व धर्मांचे लोक परवा-परवापर्यंत हे असे मानीत असत. पावसाळा आपल्याकडे हर्षोन्मादाचा ऋतू मानला जातो. रसिकांना, शौकिनांना तर पावसाळ्याचे खास आकर्षण. त्यांच्या या मोसमातील आठवणीही त्यांच्याचसारख्या रसील्या. परंतु काय असेल ते असो मला पावसाळ्यात विजा कडाडू लागल्या की, लहानपणीच्या माझ्या दोन मित्रांची हटकून आठवण येते. मी काहीतरी पाचवी-सहावीत असेन. माझा एक मित्र परदेशी जातीचा होता. त्याच्या घरचा धंदा दुधाचा. तो एका पावसाळ्या दिवशी म्हशी चारायला गेला. नेमकी त्याच दिवशी, तो वसला होता त्या झाडावर वीज पडली. त्यात तो ठार झाला. माझा तो मित्र अत्यंत देखणा होता. पावसाळ्यातील प्रकाशाच्या एका धगधगत्या लोळाने त्याला अक्षरशः भाजून काढले. आठवण आली की, अंग शहारते. दुसरा मित्र धर्माने मुसलमान. त्याच्या घरचा धंदा लाकडाच्या वखारीचा होता. बापाबरोबर तो कुऱ्हाड घेऊन बाभुळवनात गेला. वीज पडून दोघे ठार झाले. इकडे गावात त्या दिवशी मुसळधार पाऊस झाला व त्याचे असले नसलेले सर्व घर जमीनदोस्त झाले. पावसाळा रसिकांसाठी व शौकिनांसाठी वेगळा आणि गरिबांसाठी वेगळा. चंद्रमौळी घरात पावसाच्या सर्व नक्षत्रांना मुक्ताच्छादन (मुक्तद्वार) असते. सर्व आयुधे घेऊनच पावसाची नक्षत्रे निराधारांवर हल्ले करीत असतात. अशा लोकांच्या पावसाळ्याच्या आठवणी अर्थातच दुःखदायक असतात. पावसाला धर्म नाही हे बरेच आहे. अन्यथा आपण पावसाने केलेला विध्वंसही धर्मांच्या कोष्टकातच मांडला असता. नाहीतरी आपली स्मशाने धर्म व जातीनिहाय वेगळीच आहेत. गंमत अशी ती बघा की, आपले पाळणे मात्र सारखेच आहेत. लाकडाचे, लोखंडाचे, नवारीचे. परंतु बाळाला सुखावणारे पाळणेच! रजस्वला पृथ्वीच्या गर्भातून उगवणारे इवलेसे तृणपाते जगभर सारखेच. जाळणारे गवत मात्र देश आणि धर्मपरत्वे वेगवेगळे. देवापेक्षाही माणूस अगम्य खरा!

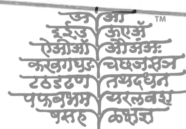
Form IV

(रूल नं. ८, रजिस्ट्रेशन ऑफ न्यूजपेपर्स सेंट्रल रूल्स १९५६ अन्वये प्रकाशित)

प्रकाशन स्थळ	: प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)
प्रकाशन दिनांक	: दरमहा १ तारीख
मुद्रक	: श्रीकृष्ण गजानन दीक्षित
राष्ट्रीयत्व	: भारतीय
पत्ता	: द्वारा, दी प्राज्ञ प्रेस, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)
प्रकाशक व संपादक	: मेघश्याम पुंडलिक रेगे
राष्ट्रीयत्व	: भारतीय
पत्ता	: 'रागिणी', साहित्य सहवास, वांद्रे (पूर्व), मुंबई ४०० ०५१.
मालक	: प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, ३१५ गंगापुरी, वाई ४१५ ८०३ (जि. सातारा)

मी मेघश्याम पुंडलिक रेगे जाहीर करतो, की वर दिलेली माहिती माझ्या माहितीप्रमाणे व समजुतीप्रमाणे संपूर्णतः खरी आहे.

मे.पुं. रेगे
प्रकाशक





प्राचीन ग्रीक तत्त्वज्ञान (६)

मे.पुं. रेगे

तसेच पाहा, जे अस्तित्वात नाहीच त्याचे जनन होणे किंवा जे अस्तित्वात आहे त्याचा विनाश होणे हे अगदी अशक्य असले तरी, एम्पिडोक्लिस म्हणतो त्याप्रमाणे, काही गोष्टींचे जनन होते आणि काही नित्य असतात असे का असू नये? कारण त्यानेही हे सर्व मान्य केले आहे. पाहा की, तो म्हणतो,

जे अस्तित्वात नाही त्याच्यापासून काहीही अस्तित्वात येऊ शकत नाही
आणि जे आहे त्याचा विनाश होणे अशक्य आहे आणि असाध्य आहे
कारण कुणीही त्याला कुठेही स्थिर केले तरी ते नेहमीच उरणार.

पण तरीही काही गोष्टी नित्य आहेत (तेज, आप, पृथ्वी, वायू) आणि इतर त्यांच्यापासून अस्तित्वात येतात आणि आलेल्या आहेत असे तो म्हणतो.

(ॲरिस्टॉटल – मेलिसस, झेनोफेनिस, गॉर्जियस 975 - a. 36-66)

त्याचप्रमाणे एम्पिडोक्लिस म्हणतो की, अस्तित्वात असलेल्या सर्व गोष्टी सतत चलन करीत असतात व एकमेकांच्या साहचर्यात येतात आणि काहीच रिक्त नसते. तो म्हणतो :

विश्वाचा कोणताही भाग रिक्त नाही : तेव्हा कोणतीही गोष्ट कुठून येईल? (B 13)

आणि जेव्हा त्यांचे साहचर्य घडून येऊन त्या एकाकार होऊन एक (गोष्ट) बनतात तेव्हा, (तो म्हणतो)

ते (विश्व) कोणत्याही बाबतीत रिक्त नसते, किंवा अतिपूरित नसते.

(असे असले तरी) एक गोष्ट दुसऱ्या गोष्टींच्या ठिकाणी नेली जाते, आणि सर्व गोष्टी एका काळीच गोल गतीने फिरतात, एक दुसरीच्या ठिकाणी जाते, दुसरी कोणत्या तरी वेगळ्या वस्तूच्या ठिकाणी जाते, आणि कोणती तरी भिन्न वस्तू नेहमीच पहिल्या वस्तूच्या ठिकाणी जाते असे असण्याला प्रतिबंध कशापासून होत असेल?

(तत्रैव 976 -b- 23-30)

चार मुळे (मूलतत्त्वे) किंवा 'महाभूते' ह्यांचे वर्णन अनेकदा करण्यात आले आहे.

एम्पिडोक्लिस चार मूलतत्त्वांपासून (सर्व गोष्टी निष्पन्न करतो).

सर्व वस्तूंची जी चार मुळे आहेत त्यांचे प्रथम श्रवण करा.
तेजस्वी झ्यूस, जीवनदायी हेरा, ऐडोनिअस,
आणि आपल्या अश्रूंनी मर्त्य झऱ्यांचे
सिंचन करणारी नेस्टिस.

(सेक्स्टस इम्पिरिकस, अगेन्स्ट धी मॅथेमॅटीशिअन्स x 315)

एम्पिडोक्लिसच्या म्हणण्याप्रमाणे वाढ असे काही असत नाही – फक्त (वस्तूंत) भर पडत असते. कारण अग्नीची भर पडून अधिक अग्नी बनतो.

आणि पृथ्वी स्वतःचेच आकारमान वाढविते, आकाश आकाशाचे (B 37)

पण ही भर असते आणि जे वाढते (असे आपण म्हणतो) ते अशा रीतीने वाढते असे आपण मानीत नाही.

(ॲरिस्टॉटल, ऑन जनरेशन ॲण्ड करप्शन 333 - a.35 - b3)

एम्पिडोक्लिस म्हणतो त्याप्रमाणे आकाश सर्व गोष्टींना समाविष्ट करून घेते आणि बद्ध करते असे मानणे अधिक योग्य आहे :

या आणि मी तुम्हाला सांगतो (ते ऐका) ...
ज्याच्यापासून आपण आता ज्या पाहतो त्या सर्व वस्तू अस्तित्वात येतात;
भूमी, हिंदकळणारा समुद्र आणि ओलसर वायू
आणि साऱ्या एका वर्तुळात बांधणारे टायटन आकाश. (B 38)

(क्लेमेंट, मिसिलनीज् V viii 4 C.3)

प्रेम (लव्ह) आणि कलह (स्ट्राइफ) ह्या विश्वातील कार्यकारणात्मक शक्ती म्हणून सामान्यपणे सादर करण्यात आल्या आहेत.

---

* या लेखमालेचे पहिले पाच भाग अनुक्रमे एप्रिल-मे-जून १९९४, जुलै-ऑगस्ट-सप्टेंबर १९९४, जुलै-ऑगस्ट १९९५, सप्टेंबर १९९५ व डिसेंबर १९९५ या अंकांमध्ये प्रसिद्ध झाले आहेत.

अनुक्रमणिका

सर्व जन्य वस्तूंच्या जननाचा निर्माता आणि कर्ता म्हणजे विनाशक कलह होय; उलट जन्य वस्तूंतील बदल, जगापासूनचे त्यांचे निर्गमन आणि 'एक' (One) ह्या तत्त्वाची स्थापना हे प्रेमाचे कार्य होय. ह्या दोहोविषयी तो म्हणतो की, ही (तत्त्वे) अमर आणि अजन्य आहेत. त्यांच्या जननाला कधी प्रारंभ झाला नव्हता. तो लिहितो :

कारण त्या पूर्वी होत्या आणि नंतर असतील
तशाच असतात आणि मला वाटते
की, असीम चिरतत्त्वातून त्या दोन्ही कधी वर्जित
होणार नाहीत. (B 16)

आणि ह्या दोन कोण आहेत? – प्रेम आणि कलह.

(हिपॉलिटस, रेफ्युटेशन ऑफ ऑल हेरेसीज VII xxix 9-10)

जरी ह्या जगात कलह अधिक प्रभावी असतो आणि गोलात (Sphere) प्रेम अधिक प्रभावी असते तरी ही दोन्ही (जग आणि गोल) ह्या दोहोंकडून निर्माण होत असतात असे एम्पिडोक्लिसचे म्हणणे आहे. एम्पिडोक्लिसच्या, ही गोष्ट स्पष्ट करणाऱ्या, पद्यपंक्ती उद्धृत करण्यासारख्या आहेत.

पण गीतांच्या मार्गाकडे मी आता परत वळतो,
जो मार्ग मी पूर्वी चोखाळला होता. एक वृत्तान्त दुसऱ्या
वृत्तान्ताशी जोडायला
जेव्हा कलह निम्नतेच्या परम पातळीशी पोचतो...
(B 359-3)

येथे ही गोष्ट स्पष्ट करण्यात आली आहे की, जगाच्या निर्मितीच्या वेळी कलह निवृत्त होतो आणि प्रेम जेव्हा

भ्रमणाच्या मध्यभागी आलेले असते (B 35-4)

[भ्रमणाच्या म्हणजे आवर्ताच्या (Vortex)] तेव्हा ते वरचढ असते. अर्थात् प्रेम प्रभावी असतानासुद्धा आवर्त अस्तित्वात असतो. ही गोष्टही स्पष्ट आहे की, कलहामुळे काही मूलतत्त्वे अमिश्रित राहतात, तर जी मिश्रित होतात ती मर्त्य प्राण्यांना आणि वनस्पतींना घडवितात; कारण जे मिश्रित असतात त्यांचे विघटन होते. आणि ह्या चर्मचक्षूंच्या निर्मितीविषयी बोलताना तो म्हणतो,

ज्यापासून दिव्य रतीने (ॲफ्रोडाइट) अश्रान्त डोळे घडविले
(B 86)

आणि थोड्याच अंतराने तो म्हणतो,

रतीने त्यांच्याशी अनुरागाच्या खुंट्या जोडून...

आणि कित्येक जणांना दिवसा अधिक चांगले का दिसते आणि कित्येकांना रात्री अधिक चांगले का दिसते हे स्पष्ट करताना तो म्हणतो,

जेव्हा ते कायप्रिसच्या हातांनी प्रथम एकत्र वाढले
(B 95)

तो जगातल्या वस्तूविषयी बोलतो आहे हे पुढील पद्यपंक्तींवरून दिसून येते :

जर ह्या कोणत्याही बाबीविषयीच्या तुमच्या विश्वासात
काही न्यून असेलच –
जेव्हा आप आणि पृथ्वी आणि आकाश आणि सूर्य
मिसळले गेले आणि मर्त्य वस्तूंचे आकार आणि
रंग अस्तित्वात आले,
आज आहेत तेवढे सारे, ॲफ्रोडाइटीने घडविले त्यांना
(B 71)

आणि थोड्या अंतरानंतर :

आणि जेव्हा कायप्रिसने पृथ्वी पाण्याने भिजवून
व्यग्रतेने आकार घडवले आणि चपळ अग्नीला ते दृढ
करायला दिले (B 73)

आणि परत

जे आत घन असतात पण बाहेर सैल असतात
कायप्रिसच्या हातात यदृच्छेने हे प्रवाहित्व निर्माण होते
(B 75)

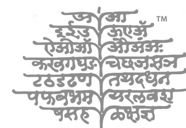
ह्या आशयाच्या ज्या पंक्ती मला पहिल्याने आढळून आल्या त्यांतील काही मी इथे उद्धृत केल्या आहेत

(सिम्प्लिसिअस, कॉमेन्टरी ऑन धि हेवन्स 529.21 - 530.11)

कारण एम्पिडोक्लिस असे म्हणतो की, येथेसुद्धा (म्हणजे भूलोकी) प्रेम आणि कलह हे आळीपाळीने माणसे आणि मासे आणि पशू आणि पक्षी ह्यांच्यावर प्रभाव गाजवितात. तो लिहितो :

मर्त्य अवयवांच्या मोठ्या संख्येच्या बाबतीत हे स्पष्ट आहे:
कधीकधी प्रेमामुळे ते सर्व एकत्र येऊन एक बनतात,
जेव्हा जीवन परमोच्च बिंदूला बहरत असते तेव्हा
शरीराला जे अवयव प्राप्त होतात ते सारे;
आणि परत कधीतरी, दुष्ट कलहामुळे विभक्त
झालेल्या त्यांतील
प्रत्येक अलगपणे जीवनाच्या किनाऱ्यावर भटकत राहतो.
वनस्पतीविषयीही असेच आहे आणि जलमय प्रासादांतील
माशांविषयी
आणि पर्वतांवरील गुहांतील पशूविषयी आणि उडणाऱ्या
पक्ष्यांविषयी (B 40)

(सिम्प्लिसिअस, कॉमेन्टरी ऑन धी फिजिक्स 1124.9 -18)





पण प्राचीन भाष्यकारांनी ध्यानात घेतल्याप्रमाणे कधीकधी एम्पिडोक्लिस मूलतत्त्वांच्या अंगीच, कार्य क्रियाशक्ती असते असे मानतो; कधीकधी तो नियतीच्या (necessity) शक्तीला आवाहन करतो आणि कधीकधी विश्वामध्ये यादृच्छिक (chance) घटना घडून येतात ह्या शक्यतेला अवसर ठेवतो.

सामान्यपणे अग्नी विभाजन घडवून आणतो आणि वस्तूंना अलग करतो, पाणी चिकट असते आणि धारक असते, आपल्या ओलसरपणामुळे ते वस्तूंना धरून ठेवते आणि चिकटवते. जेव्हा जेव्हा एम्पिडोक्लिस अग्नीचा 'शापित कलह' (B 17.19) असा आणि पाण्याचा 'चिवट प्रेम' (B.19) असा निर्देश करतो तेव्हा ही गोष्ट सूचित होते.

(प्लुटार्क : धी प्रायमरी कोल्ड 95.2A)

संवाद आणि सदिच्छेच्या बळावर (मैत्री) संग्रह करते, सांद्र करते आणि संधारण करते. एम्पिडोक्लिस म्हणतो त्याप्रमाणे

जसे विरजण शुभ्र दुधाला घट्ट धरून ठेवते आणि बांधते (B 33)

त्याप्रमाणे जे ओलसर आहे ते, जे शुष्क आहे त्याला बद्ध करते आणि यातील प्रत्येक दुसऱ्याच्या दृष्टीने गोंधासारखे असते. एम्पिडोक्लिस आपल्या भौतिकीत म्हणतो त्याप्रमाणे

पाण्याने यवाला चिकट करून ..... (B 34)

– आणि ह्या कारणामुळे बद्ध (सीमित) वस्तू दोघांची बनलेली असते.

(ॲरिस्टॉटल, मीटिरॉलॉजी 381 b 31-382a3)

युडिमस असा अर्थ लावतो की, गोलामध्ये (Sphere) जेव्हा प्रेम प्रभावी असते तेव्हा तो निश्चलतेचा कालखंड असतो, (कारण) तेव्हा सर्व गोष्टी एकत्रित असतात.

सूर्याचे शीघ्र अवयव तेव्हा गोचर होत नाहीत किंवा... (B 27.1)

पण, तो म्हणतो त्याप्रमाणे,

सुंसवादाच्या (harmony) घट्ट आवरणामध्ये ते अशा रीतीने दृढपणे धरून ठेवलेले असते,
एक वाटोळा गोल, सुखद विश्रांतीत आनंद घेणारा ... (B 27.3-4)

जेव्हा कलह परत प्रभावी होऊ लागतो तेव्हा गोलामध्ये परत गती निर्माण होऊ लागते.

कारण देवाचे सर्व अवयव एकामागून एक थरथरू लागले (B 31)

अधिक काही स्पष्टीकरण न देता, (ते घडले) कारण त्याचा तसा स्वभाव आहे असे म्हणणे किंवा 'ते नियतीमुळे घडून आले' असे म्हणण्यात काय फरक आहे? एम्पिडोक्लिस पुढील पंक्तींमध्ये असे काहीतरी म्हणत आहे असे वाटते :

काल फिरत राहतो त्याप्रमाणे ते आळीपाळीने सत्तेवर येतात (B 17.29)

आणि जे अस्तित्वात येते त्याचे नियती कारण असते असे तो म्हणतो तेव्हा :

नियतीची एक शकुनवाणी (oracle) आहे, देवांची एक प्राचीन मुद्रा (seal) आहे
नित्य, व्यापक शपथांनी अङ्कित केलेली (B 115.1-2)

कारण तो म्हणतो की, नियतीमुळे आणि ह्या शपथांमुळे ती (दोन) आळीपाळीने प्रभावी बनतात. कलहाच्या प्रभुत्वाविषयी तो असेही म्हणतो की :

पण जेव्हा कलहाचे अवयव वाढलेले होते
आणि व्यापक शपथांनी त्यांना आळीपाळीने नेमून दिलेला
काळ पुरा झाल्यावर तो सत्तेवर आरूढ झाला (B 30)

आता ॲरिस्टॉटल म्हणतो की, काही स्पष्टीकरण न देता असे म्हणणे म्हणजे 'त्याची ती प्रकृती (nature) होती' एवढेच म्हणण्यासारखे आहे.

(सिम्प्लिसिअस, कॉमेन्टरी ऑन धी फिजिक्स 1183.28-1184.18)

नियतीत सुसंवादाचा अभाव आहे. अनुनय (persuasion) सुसंवादी असतो – एम्पिडोक्लिसची 'ग्रेस' (प्रेमदेवता) 'म्युझिस'वर (विद्यादेवतांवर) प्रेम करते त्यापेक्षाही त्यांच्यावर अनुनय प्रेम करतो. आणि तो

असह्य नियतीचा द्वेष करतो. (B 116)

(प्लुटार्क : टेबल टॉक 745 D)

एम्पिडोक्लिस म्हणतो की, वायू नेहमीच अलग होऊन अत्युच्च बिंदूकडे जातो असे नाही; यदृच्छेने (ह्या बाबतीत) जे घडते ते घडते. ते असो पण आपल्या विश्वोत्पत्तिशास्त्रात (cosmogony) तो म्हणतो :

मग तो ह्या दिशेला धावत होता असे घडले पण अनेकदा दुसऱ्या रीतीने (B 53)

आणि तो म्हणतो की, प्राण्याचे अवयव एकंदरीत यदृच्छेने घडलेले असतात.

(ॲरिस्टॉटल, फिजिक्स 196 a20-24)

आकाश (ether) कलहाकडून वरच्या दिशेला नेले गेले होते असे नाही तर (एम्पिडोक्लिस) कधीकधी म्हणतो त्याप्रमाणे, जणू काही यदृच्छेने ते तेथे गेले.

मग ते ह्या रीतीने धावत गेले असे घडले, पण अनेकदा दुसऱ्या रीतीने (B 53)

आणि कधीकधी तो म्हणतो अग्नी स्वाभाविकपणे वर नेला जातो तर उलट आकाश, तो म्हणतो,

आपल्या दीर्घ पाळामुळांनिशी पृथ्वीमध्ये डुबले. (B 54)

(ॲरिस्टॉटल : ऑन जनरेशन ॲण्ड करप्शन 334a 1-5)

'यदृच्छेने घडणाऱ्या घटना' ह्या आशयाची संकल्पना (प्रारंभीच्या निसर्ग-तत्त्ववेत्त्यांना) होती ही गोष्ट ते हा शब्द कधीकधी वापरतात यावरून दिसून येते – उदा. एम्पिडोक्लिस म्हणतो की, अग्नी नेहमीच अलग होऊन वरच्या दिशेने जातो असे होत नाही तर यदृच्छेने जे घडते ते घडते. पाहा, आपल्या विश्वोत्पत्तिशास्त्रात एम्पिडोक्लिस म्हणतो,

मग ते अशा रीतीने धावत गेले असे घडले पण अनेकदा वेगळे घडले (B 53)

आणि इतरत्र

प्रत्येक (गोष्ट) घडून आली त्याप्रमाणे (B 59.2)

आणि तो म्हणतो की, प्राण्यांचे बहुतेक अवयव यदृच्छेने घडलेले असतात. पाहा की,

त्यांच्याशी साधारणपणे समान असलेली पृथ्वी एकत्रित घडून आली (B 98.1)

आणि परत,

सौम्य ज्योती योगायोगाने (chance) थोड्याशा पृथ्वीवर आरूढ झाली

आणि इतरत्र

कायप्रिसच्या हातात ह्या स्वरूपाचे प्रवाहित्व योगायोगाने आढळून आल्यावर..(B 75.2)

एम्पिडोक्लिसच्या 'भौतिकी'मधून ह्या प्रकारची अनेक उदाहरणे तुम्हांला काढून देता येतील. उदा. :

यदृच्छेच्या इच्छाशक्तीमुळे सर्व गोष्टी विचार करतात (B 103)

आणि जरा पुढे,

आणि ज्या अर्थी अत्यंत सूक्ष्म पोताच्या बहुतेक वस्तू योगायोगाने एकत्र आल्यामुळे (B 140)

पण एम्पिडोक्लिसने यदृच्छा (ही संकल्पना) फक्त क्षुल्लक गोष्टींच्या संदर्भात वापरली आहे आणि यदृच्छा म्हणजे काय ह्याचे स्पष्टीकरण त्याने दिले नसल्यामुळे तिच्याकडे अधिक लक्ष देण्याचे कारण नाही.

(सिम्प्लिसिअस, कॉमेन्टरी ऑन धी फिजिक्स 330-31--331.16)

दिव्य आणि एकविध (homogeneous) असलेल्या 'गोला'चे वर्णन काही ठिकाणी आले आहे.

जेव्हा जगाची रचना प्रेमाकडून होत असते तेव्हा त्याचा जो आकार असतो त्याविषयी तो (एम्पिडोक्लिस) असे म्हणतो :

त्याच्या पृष्ठभागापासून दोन अवयव फुटून येतात असे नसते,
(त्याला) पाउले, चपळ पाय, प्रजोत्पत्तीची इंद्रिये हे काही नसते;
तो एक गोल होता, सर्व दिशांनी स्वतःशी समान असणारा (B 29)

(हिप्पॉलिटस, रेफ्युटेशन ऑफ् ऑल हेरेसीज VII xxix 13)

पण तो सर्व दिशांनी स्वतःशी समान असलेला आणि पूर्णपणे असीम, वर्तुळाकृती गोल, आपल्या सुखद विश्रांतीचा आनंद घेणारा (B 28)

(स्टोबिअस, ॲन्थॉलॉजी lxv 2)

कवींनी मानवरूपधारी देवांच्या ज्या कथा सांगितल्या आहेत त्यांच्यावर टीका करताना ॲक्रागसचा ज्ञानी पुरुष (एम्पिडोक्लिस) म्हणाला – तो प्रथम अपोलोविषयी बोलत होता कारण त्याचा युक्तिवाद प्रामुख्याने त्याच्या संदर्भात होता. पण तो सर्वच देवांविषयी त्याच रीतीने बोलत होता

कारण त्याच्या अवयवांशी मानवी मस्तक जोडलेले नाही
त्याच्या पाठीमागून दोन शाखा (हात) फुटून येत नाहीत
पावले, जलद पाय, केसाळ उपस्थ त्याला नसतात
तो फक्त एक मन आहे, पवित्र आणि विस्मयकारक
साऱ्या जगाचे शीघ्र विचाराने तो आलोडन करतो.
(B 134)

(आमोनियस, कॉमेन्टरी ऑन धी इन्टरप्रिटेशन 249.1-10)

ही खबरदारी घ्या की, एम्पिडोक्लिसचा कलह तुम्ही प्रविष्ट करणार नाही किंवा प्राचीन टायटन्स आणि राक्षस यांना निसर्गाविरुद्ध उद्युक्त करणार नाही ही काळजी घ्या किंवा सर्व जड वस्तूंना आणि सर्व हलक्या वस्तूंना अलग करणाऱ्या, पुराणकथांनी कल्पिलेल्या प्रलयाची आणि भीषणतेची इच्छा धरू नका. एम्पिडोक्लिस म्हणतो त्याप्रमाणे





जेथे सूर्याचा तेजाळ आकार दिसत नाही
किंवा पृथ्वीचे जटिल वळ किंवा समुद्रही नाही
(पाहा B 27.1-2)
(प्लुटार्क, ऑन धी फेस ऑफ धी मून 926E)

जगाचा विकास होताना एक विक्षिप्त कालपर्व येते आणि त्याच्यात अनेक प्रकारच्या अभद्र, विद्रूप वस्तू अस्तित्वात येतात.

(ॲरिस्टॉटल) विचारतो : प्रेमाचे अधिराज्य असताना ज्या स्वरूपाच्या (विद्रूप) वस्तू अस्तित्वात येतात असे एम्पिडोक्लिस म्हणतो त्यावरून (विचित्र) मिश्रण घडवून आणणारी अव्यवस्थित गती (तेव्हा) होती असे असले पाहिजे, नाही का?

येथे अनेक माना नसलेली डोकी उदयाला आली.(B 57.1)

पण ज्याला मान नाही असे डोके, किंवा पुढील पंक्तीमध्ये एम्पिडोक्लिसने वर्णन केलेल्या इतर गोष्टी :

नग्न हस्त धडांविना इतस्ततः फिरत होते.
आणि डोळे एकाकीपणे भटकत होते, कपाळांची याचना करीत (B 57.2-3)

आणखीही इतर काही गोष्टी – ही मिश्रणे कशी असतील? ज्यांच्या मिश्रणापासून निसर्गातील वस्तू जुळविल्या जातात अशांची ही खचितच उदाहरणे नाहीत. पण कदाचित (अलेक्झांडरला वाटते त्याप्रमाणे) प्रेमाचे प्रभुत्व असते त्या वेळी ह्या गोष्टी घडून येतात असे नाही तर कलह अजून

समग्रपणे वर्तुळाच्या अंतिम सीमांकडे एकवटला नसतो,
तर त्याचे काही भाग अवयवांत समाविष्ट असतात आणि
काही त्यांतून बाहेर पडलेले असतात
आणि तो (त्याला कलह अभिप्रेत आहे) सतत पुढे धावत असतो
आणि संपूर्ण प्रेमाच्या सौम्य, अमर
ओघाचा सतत पाठलाग करीत असतो (B 35.10-13)

तर अशा जगात अवयव, कलहाने विघटन केल्याने एकाकी असलेले अवयव, इतस्ततः फिरत होते आणि एकमेकांशी मीलन व्हावे अशी इच्छा करीत होते.

पण जेव्हा (तो म्हणतो) देवादेवांचे अधिकाधिक मीलन झाले
आणि प्रेमाने कलहावर संपूर्ण प्रभुत्व स्थापन केले तेव्हा
ह्या गोष्टी, त्या घडत गेल्या तशा एकत्र आल्या
आणि ह्यांच्या शिवाय आणखी अधिक गोष्टी सातत्याने जन्माला आल्या (B 59)

तेव्हा, एम्पिडोक्लिस असे जे म्हणतो की, पूर्वोक्त घटना (म्हणजे एक एक सुटा अवयव इतस्ततः भटकत असणे) प्रेमाच्या अधिराज्यात घडून येतात तेव्हा प्रेमाचे अगोदरच पूर्ण प्रभुत्व स्थापन झाले असताना त्या घडतात असा त्याचा अर्थ नाही, तर प्रेमाचे प्रभुत्व स्थापन व्हायला आले असताना आणि अजून अमिश्रित, सुट्या वस्तू दृष्टोत्पत्तीस येत असताना त्या घडतात असा आहे.

(सिम्प्लिसिअस : कॉमेन्टरी ऑन धी हेवन्स : 586.6-7, 10-12, 29-587.4, 12-26)

आपल्या *भौतिकी*च्या दुसऱ्या ग्रंथात (प्रकरणात), नर आणि मादी ह्यांच्या शरीररचनेचे वर्णन करण्यापूर्वी, एम्पिडोक्लिसने पुढील पंक्ती रचल्या आहेत :

आता या आणि ऐका, पुरुष आणि दयनीय स्त्रियांचे फुटवे (shoots)
त्यांना असे अलग करताना अग्नीने रात्री कसे उंचावले
– कारण माझी कहाणी आपल्या लक्ष्यापासून ढळत नाही
किंवा ती गैरमाहितीवर आधारलेली नाही.
प्रथम, पूर्ण-प्रकृतीचे आकार पृथ्वीपासून उद्भवले,
त्यांच्यात जल आणि अग्नी असे दोन्ही भाग होते,
अग्नीने त्यांना वर सारले, त्याला आपल्या समतत्त्वाकडे (अग्नीकडे) यायचे होते
आणि हे आकार अजून आपल्या अवयवात सुरेख रूप दर्शवीत नव्हते,
किंवा काही ध्वनी किंवा माणसाला स्वाभाविक असलेले अवयव (B 6.2)

(सिम्प्लिसिअस, कॉमेन्टरी ऑन धी फिजिक्स, 381.29 - 382.3)

निसर्ग-वैज्ञानिक एम्पिडोक्लिस हाही प्राण्यांच्या वैशिष्ट्यां-विषयी बोलतो. तो म्हणतो की, काही संकरित (hybrid) प्राण्यांची पैदास होते. (वेगवेगळ्या) आकारांचे मीलन त्यांच्यात झाल्यामुळे ते भिन्न असतात पण त्यांची शरीरे एकीकृत (एकवटलेली) असल्यामुळे (हे आकार) परस्परसंबंधित असतात. त्याचे शब्द असे आहेत :

अनेकजण वाढले ते दोन शिरांचे, दोन छातींचे प्राणी म्हणून,
मानवी चेहऱ्याचे बैल पैदा झाले, आणि तसेच
बैलाच्या चेहऱ्याची माणसे – काही प्रमाणात नराचा आकार
आणि काही प्रमाणात मादीचा आकार मिसळण्याने
काही प्राणी घडले, कृष्ण अवयव त्यांना जखडलेले होते.
(B 61)

(ईलिअन, धी नेचर ऑफ ॲनिमल्स, xv129)

अनुक्रमणिका

ह्या गोष्टी – आणि त्यांच्यापेक्षाही नाट्यमय असलेल्या गोष्टी – एम्पिडोक्लिसच्या, आपण ज्यांना हसतो त्या विद्रूप प्राण्यांसारख्या आहेत – असंख्य हातांचे अवघडलेले प्राणी (B 60) आणि मानवी चेहऱ्याचे बैल (B 61.2)

(प्लुटार्क, अगेन्स्ट कोलोटीस 1123 B)

नैसर्गिक जगाच्या संदर्भात एम्पिडोक्लिसची *भौतिकी* आणि *रसायनशास्त्र* ही वस्तूंपासून होणारा स्राव आणि नाले (Channels) असतात ह्या उपपत्तीवर आधारलेली आहेत.

एम्पिडोक्लिसने मान्य केले आहे त्याप्रमाणे, म्हणजे

अस्तित्वात आलेल्या सर्व वस्तूंपासून स्राव निघत असतात (B 89)

(ह्या वचनानुसार) ह्या गोष्टीचा विचार करू – कारण फक्त प्राणी आणि वनस्पती आणि पृथ्वी आणि समुद्र हेच नव्हत तर दगडही आणि पंचरशी धातू आणि लोखंड सातत्याने निःस्यंद देत असतात.

(प्लुटार्क : सायन्टिफिक एक्स्प्लनेशन, 916 D)

एम्पिडोक्लिसने असे म्हटले आहे की, ह्या चंद्राखालच्या जगातील (sublunary) सर्व वस्तूंमध्ये प्रवाह आणि घन असे भाग मिसळलेले असतात. तो नाल्यांना पोकळ म्हणतो आणि घन भागांना सांद्र म्हणतो. जेव्हा हे घनभाग आणि नाले, म्ह. सांद्र आणि पोकळ भाग एकमेकांमधून गेल्याने समप्रमाण असतात तेव्हा त्यांचे मिश्रण आणि मीलन होते (उदा. पाणी व मद्य), पण जेव्हा त्यांचे प्रमाण विषम असते तेव्हा त्या मिसळत नाहीत असे तो म्हणतो (उदा. पाणी आणि तेल). कारण त्याच्या म्हणण्याप्रमाणे

पाणी हे मद्याशी (मिसळायला) अधिक साजेसे आहे
पण तेलाबरोबर ते (मिसळणार) नाही. (B 91)

आणि (हा सिद्धान्त) सर्व वस्तूंना लावून खेचरांना प्रजा होत नाही ह्याचा उलगडा करायचा प्रयत्न तो करतो.

(फिलोपोनस, कॉमेन्टरी ऑन धी जनरेशन ऑफ ॲनिमल्स, 123. 13-21)

जे विविध अन्न (आपण खातो) ते स्वतःपासून शरीराच्या पिंडात पुष्कळ गुण पाठविते आणि प्रत्येक भागाला जे साजेसे असेल ते (पोषक द्रव्य) देते. तेव्हा एम्पिडोक्लिसने म्हटले आहे त्याप्रमाणे

मधुराने मधुराचे ग्रहण केले, कटू कटूशी गेले,
तीक्ष्ण तीक्ष्णाकडे आणि उष्ण उष्णावर आरूढ झाले (B 90)

(प्लुटार्क, टेबल टॉक 663 A)

भिन्न गोष्टी भिन्न गोष्टींना साजेशा, (त्यांच्याशी) जुळणाऱ्या असतात. उदा. पावटे (beans) आणि जांभळा आणि यवक्षार (nitre) आणि केशर (saffron) मिळून एक मिश्र रंग वनवितात असे दिसते. एम्पिडोक्लिस म्हणतो त्याप्रमाणे

तेजस्वी केशराची चमक श्यामल जांभळ्याशी मिश्रित होते (B 93)

(प्लुटार्क, ऑन धी डिक्लाइन ऑफ धी ओरेकल्स, 433 B)

एम्पिडोक्लिसच्या *निसर्गविषयी* (On Nature) ह्या ग्रंथातील उरलेले खंड पुढे सात शीर्षकाखाली दिले आहेत.

१. ज्योतिष-शास्त्र

त्यांच्यामधील भेद एम्पिडोक्लिसने मनोरमपणे मांडला आहे:

तीक्ष्ण शरांचा सूर्य आणि सौम्य चंद्र (B 40)

(प्लुटार्क : ऑन धी फेस ऑफ धी मून 920C)

अपोलोला (सूर्याला) एलेल्युअस म्हणतात; कारण तो पृथ्वीभोवती वळतो (elittesthai) ... किंवा एम्पिडोक्लिस म्हणतो त्याप्रमाणे अग्नीचा गोळा केलेला पिंड म्हणून तो एका कक्षेत फिरतो.

म्हणून एकच गोळा केलेला तो महान नभात एका कक्षेत फिरतो (B 41)

(मॅक्रोबिअस, सॅटर्नेलिया I xvii 46)

चंद्र स्वतः तेव्हा अदृश्य असतो आणि अनेकदा तो सूर्याला दडवितो आणि अदृश्य करतो. एम्पिडोक्लिस म्हणतो त्याप्रमाणे

वरून प्रवास करताना
तो त्याचे किरण छाटतो आणि पृथ्वीवर सावली टाकतो
तेजोमय डोळ्यांच्या चंद्राच्या रुंदीएवढी महान (B 42)

(प्लुटार्क : ऑन धी फेस ऑफ धी मून 929C)

ध्वनी जेव्हा प्रतिक्षिप्त होतात तेव्हा प्रतिध्वनी ज्याप्रमाणे मूळच्या आवाजापेक्षा मंद असतो आणि प्रतिक्षिप्त अस्त्रे ज्याप्रमाणे कमी आघात करतात,

त्याप्रमाणे प्रकाश चंद्राच्या रुंद वर्तुळावर आघात केल्यावर (B 43)

दुर्बलपणे आणि अंधुकपणे आपल्याकडे वाहत येतो.

(प्लुटार्क, कित्ता, 929E)

जेव्हा एम्पिडोक्लिस म्हणतो की, नभांगणातील प्रकाश प्रतिक्षिप्त होऊन पृथ्वीच्या वरती निर्माण झालेला सूर्य फिरून





ऑलिम्पसवर आपल्या निर्भय चेहऱ्याने प्रतिप्रकाशतो
(B 44)

तेव्हा तुम्ही स्टोइक्स त्याला हसता.

(प्लुटार्क : व्हाय धी पिथिया नो लॉंगर प्रॉफेसीज इन व्हर्स 400 B)

सामान्यपणे असे मानण्यात येते की, चंद्र सर्वात जवळचा आहे; कारण तो प्रत्यक्षात सूर्याचाच एक खंड आहे असे सांगितले जाते. उदा. एम्पिडोक्लिस (म्हणतो)

पृथ्वीभोवती एका वर्तुळातून तो उच्छ्वास सोडतो
दुसऱ्याच्या प्रकाशाचा (B 45)

(ॲकिलस, इन्ट्रोडक्शन टु ॲरेटस 16)

(चंद्र) पृथ्वीला चांगलाच स्पर्श करतो आणि तिच्याजवळ कक्षेत फिरून, एम्पिडोक्लिस म्हणतो त्याप्रमाणे

एखाद्या रथाच्या चाकोरीसारखा वळतो (B 46)

(प्लुटार्क : ऑन धी फेस ऑफ धी मून, 925 B)

'पवित्र' (ages) : हा शब्द euages किंवा panages ह्या सामासिक शब्दापासून घेतला आहे. एम्पिडोक्लिस :

आपल्या समोर असलेल्या राजाच्या पवित्र वर्तुळाचे ती
पालन करते. (B 47)

[ॲनेक्डोटा ग्रीसिआ (संपादक : बेकर) I 337.13-15]

सूर्य पृथ्वीच्या खालून जात असताना तिचा एक भाग सूर्याला अडवितो आणि एम्पिडोक्लिस म्हणतो त्याप्रमाणे,

प्रकाशाच्या वाटेत उभी राहून पृथ्वी रात्र घडवून आणते
(B 48)

(प्लुटार्क : प्लेटॉनिक क्वेश्चन्स, 1006E)

एम्पिडोक्लिस म्हणतो त्याप्रमाणे,

कुणाची सोबत नसलेल्या, आंधळ्या डोळ्यांच्या रात्रीच्या
(B 49)

काळोखी हवेत

(प्लुटार्क : टेबल टॉक 720E)

२. पृथ्वी

काहीजण म्हणतात की, पृथ्वीखालचा प्रदेश अनंत आहे (उदा. कॉलोफोनचा झेनोफेनिस); त्यामुळे (पृथ्वी स्थिर का आहे) ह्याचे स्पष्टीकरण शोधून काढण्याचा प्रयत्न करण्याचा त्रास घेण्याचे कारण नाही. ह्या कारणास्तव एम्पिडोक्लिसने त्यांच्यावर टीका केली आहे. तो म्हणतो :

(समग्र विश्वाचे) फारसे दर्शन न घेता, अनेक
मुखांतील जिव्हांनी
व्यर्थ वटवट केली आहे त्याप्रमाणे
पृथ्वीची खोली जर अनंत असेल आणि अवकाश प्रचंड
असेल तर (B39)

(ॲरिस्टॉटल : ऑन धी हेवन्स 294a21-28)

पृथ्वीच्या खाली ज्वालांचे प्रवाह आहेत.

एम्पिडोक्लिस म्हणतो,

(पृथ्वीच्या) उंबरठ्याखाली अनेक विस्तव जळत असतात
(B 52)

(प्रॉक्लस, कॉमेन्टरी ऑन धी टायमीअस II 8.26-28)

पाणी पृष्ठभागावर पांढरे आणि खोल तळाशी काळे का दिसते? असे असेल का की, सूर्याच्या किरणांना, ते खाली उतरण्यापूर्वी, खोली बोथट आणि दुबळे करते आणि अशा रीतीने काळेपणाला रंग देते; उलट पृष्ठभागावर सूर्याचा साक्षात प्रभाव पडतो व म्हणून ते प्रकाशाच्या पांढरेपणाचा स्वीकार करू शकते? एम्पिडोक्लिस ह्या मताला संमती देतो :

नदीच्या तळाशी सावल्या (त्याला) काळा रंग देतात,
आणि गुहांच्या पोकळीमध्ये असेच दिसून येते (B 94)

(प्लुटार्क : सायन्टिफिक एक्स्प्लनेशन)

एम्पिडोक्लिस म्हणतो त्याप्रमाणे

'समुद्र म्हणजे पृथ्वीचा घाम आहे' (B 55)

असे कुणी म्हटले तर त्यामुळे (कोणत्याही प्रश्नावर) काही प्रकाश पडतो असे मानणे तितकेच हास्यास्पद आहे.

(ॲरिस्टॉटल, मीटिरॉलॉजी 375a-25-26)

एम्पिडोक्लिस म्हणतो :

मीठ एकठ्ठा होते ते सूर्याचे किरणांनी प्रेरित झाल्यामुळे
(B 56)

एम्पिडोक्लिसने किंवा दुसऱ्या कुणीतरी म्हटल्याप्रमाणे आयरिस पोसायडॉनला (सागरदेवता) समुद्रात जाण्याला किंवा देवांकडे जायला आदेश देते.

आयरिस समुद्राकडून (सोसाट्याचा) वारा किंवा पावसाळी
वादळ उठविते (B 50)

(झेनेस, ॲलेगॉरिज इन धी इलिअय xv86)

अनुक्रमणिका

ऐतिहासिक दृष्टीने रसविचार

वा.म. कुलकर्णी

रसचर्चा : पद्‌माकर दादेगावकर : पॉप्युलर प्रकाशन, मुंबई, १९९४-९५, किंमत रु. २००.००

भारतीय साहित्यशास्त्रातील भरताचा रससिद्धान्त अत्यंत महत्त्वाचा आणि म्हणूनच त्याविषयी लहानमोठ्या आलंकारिकांनी (साहित्यशास्त्रकारांनी) आपापल्या ग्रंथांत आणि विद्वन्मान्य संस्कृत ग्रंथांवरील टीकाकारांनी आपापल्या टीकांत रसस्वरूपाचे विवरण केले आहे. आधुनिक आंग्लविद्याविभूषित पंडितांनी आणि संशोधक-लेखकांनी इंग्रजीतून आणि भारतीय भाषांमधून रसाच्या अनेक पैलूंवर अनेकानेक लेख प्रसिद्ध केले आहेत. हे सर्व रस-साहित्य रसविषयक अनेक प्रश्नांवर प्रकाश टाकते. तरीही सर्व प्रश्नांची समाधानकारक उत्तरे मिळत नाहीत. म्हणून रसासंबंधी नवनवीन ग्रंथ आजही लिहिले जात आहेत. त्यांपैकी प्रस्तुत ग्रंथ हा एक आहे. प्राध्यापक पद्‌माकर दादेगावकर हे ग्रंथकार (संक्षेपः ग्रंथकार) यांनी *रसचर्चा* हा ग्रंथ लिहून रसविषयक साहित्यात मोलाची भर घातली आहे. ग्रंथकाराने ऐतिहासिक दृष्टिकोनातून रससिद्धान्ताची चर्चा केली आहे व ग्रंथाचा विषय चार प्रकरणांतून मांडला आहे.

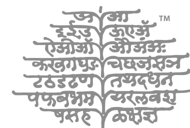
पहिल्या प्रकरणात (पृ. १ ते ५०) 'भरतपूर्व रसचर्चा' हा विषय ग्रंथकाराने तौलनिक व चिकित्सक पद्धतीने मांडला आहे. भरतापूर्वीचा रससिद्धान्तावरचा एकही ग्रंथ उपलब्ध नाही. मात्र भरताने स्वतःच आपल्या *नाट्यशास्त्रा*त पूर्वशास्त्रकारांचे काही श्लोक व आर्या उद्‌धृत केल्या आहेत. त्यांच्या आधारेच भरतपूर्व रसचर्चेचे स्वरूप शोधण्याचा ग्रंथकाराने प्रयत्न केला आहे. अत्यंत अल्प सामग्री उपलब्ध असल्याने स्वतःच्या विवेचनाला मर्यादा पडल्या आहेत याची ग्रंथकाराला जाणीव आहे.

*नाट्यशास्त्रा*च्या सहाव्या व सातव्या अध्यायांत अनुक्रमे रस व भाव यांचे स्वरूप वर्णन केले आहे. आपल्या प्रतिपादनाच्या पुष्ट्यर्थ भरताने प्राचीन ग्रंथांतील काही श्लोक व आर्या उद्‌धृत केल्या आहेत. त्यांतील काहींना त्याने अनुवंश्य म्हणजे परंपरेने चालत आलेले श्लोक (व आर्या) हे विशेषण जोडले आहे. उद्‌धृत श्लोक देऊन त्यांचा ग्रंथकाराने मराठीत अनुवाद दिला आहे. मग भरताच्या विवेचनाशी तुलना करून भरतपूर्व रसचर्चा करणारे ग्रंथ, ग्रंथकार व त्यांचा कालखंड यांविषयी स्वतः केलेले तर्क, अनुमाने व काढलेले निष्कर्ष अभ्यासकांपुढे ठेवले आहेत. ग्रंथकाराचा हा अभ्यास स्तुत्य आहे. तथापि 'भरीव, निश्चित असे फारसे हाती लागत नाही' असे प्रकरण वाचून झाल्यावर वाटत राहते.

दुसऱ्या प्रकरणाचा (पृ. ५१-१४४) विषय आहे 'भरतप्रणीत रससिद्धान्त'. 'विभावानुभावव्यभिचारिसंयोगाद्रसनिष्पत्तिः'। – हे भरताचे रससूत्र प्रख्यात आहे. भरताच्या नंतरच्या काळात ते रसविवेचनाचे केंद्रबिंदू बनले. रसाच्या घटकांची लक्षणे आणि रससंबद्ध अशा इतर अनेक घटकांचा सखोल विचार करणारा रसाच्या इतिहासात भरतच पहिला दिसतो. या प्रकरणात भाव, विभाव, अनुभाव, भावसामान्याची संकल्पना, आठ स्थायिभाव, तेहतीस व्यभिचारिभाव, आठ सात्त्विकभाव, लोकधर्मी-नाट्यधर्मी आणि आठ सात्त्विकभाव, आस्वाद्यता ही रसाची कसोटी, रसांची उत्पत्ती, वर्ण वगैरे, स्थायिभाव आणि रस यांचे तुलनात्मक विवेचन, रती व शोकाचे इतर स्थायिभावाहून वेगळेपण, रसव्यवस्थेचे तीन टप्पे - रसनिष्पत्ती, रसाभिव्यक्ती व रसास्वाद – या सर्व पदार्थांचे ग्रंथकाराने खोलात जाऊन चिकित्सक दृष्टिकोनातून प्रतिपादन केले आहे. हे प्रतिपादन करताना ग्रंथकाराने भरताचे श्लोक उद्‌धृत करून त्यांचा मराठीत अनुवाद केला आहे. कंगल्यांच्या *रसभावविचारा*त भरतोक्त सर्व श्लोकांचे, आर्यांचे मराठीतील सर्व-प्रथम भाषांतर पाहावयास मिळते. ग्रंथकाराने काही ठिकाणी कंगल्यांशी मतभेद व्यक्त केला आहे – पाठांच्या बाबतींत नवे पाठ निवडून अधिक समाधानकारक अर्थ दिला आहे; तसेच काही ठिकाणी कंगल्यांच्या अर्थापेक्षा वेगळा अर्थ केला आहे. साधारणपणे बोलायचे झाल्यास ग्रंथकाराने निवडलेले नवे पाठ सरस आहेत आणि नवा केलेला अर्थ संदर्भोचित आहे.

तिसऱ्या प्रकरणात (पृ. १४५ ते २२८) ग्रंथकाराने 'भरतोत्तर रसविवेचन' हा विषय हाताळला आहे. भरतानंतरच्या पुढील पंधरा रसविवेचकांचा विचार ग्रंथकाराने केला आहे : मातृगुप्त,

अनुक्रमणिका





दंडी-भामह, उद्‌भट, वामन, रुद्रट, लोल्लट, शंकुक, आनंदवर्धन, राजशेखर, मुकुलभट्ट, भट्टनायक, भट्टतोत, कुंतक आणि अभिनवगुप्त.

या १५ रसविवेचकांपैकी निम्म्यांहून अधिकांना खऱ्या अर्थाने रसविवेचक मानणे कठीण आहे. ते भरतानंतर कालक्रमानुसार येत असल्याने व ऐतिहासिक दृष्टिकोनातून चर्चा चालली असल्यामुळे ग्रंथकाराने त्यांचा या प्रकरणात समावेश केला आहे ही गोष्ट उघडच दिसते. भरताच्या रससूत्राच्या चार प्रख्यात व्याख्याकारांना या प्रकरणात प्राधान्य मिळणे अपेक्षित आहे आणि त्या चौघांतही अभिनवांना. 'अभिनवगुप्तांचे भरताच्या रसनिष्पत्तीसूत्रावरील भाष्य अत्यंत प्रसिद्ध असून त्याचा अनेक विद्वानांनी आपापल्या परीने आजवर पुष्कळच ऊहापोह केलेला आहे. तेव्हा तीच सगळी चर्चा पुन्हा येथे करण्यापेक्षा जरा वेगळा मार्ग स्वीकारून अभिनवांच्या विवेचनातील काही महत्त्वाच्या मुद्यांची चर्चा करणे अधिक इष्ट ठरेल' असे म्हणून अभिनवांची तात्त्विक भूमिका – शैव तत्त्वज्ञान – स्पन्दशास्त्र व साहित्यशास्त्र – चमत्कार या गोष्टींचा ग्रंथकाराने विचार केला आहे. आणि प्रकरणाच्या अखेरीस *नाट्यशास्त्रा*तील, रुद्रटाच्या *काव्यालंकारा*तील, आनंदवर्धनांच्या *ध्वन्यालोका*तील, अभिनवगुप्तांच्या *लोचन* व *अभिनवभारती*तील व धनंजय-धनिकांच्या *दशरूपकावलोका*तील रस-विचाराचा परामर्श केला आहे.

चौथ्या प्रकरणात (पृ. २२९-२६२) रसप्रक्रियेच्या नाट्यरस व काव्यरस या दोन रूपांविषयी ग्रंथकाराने विवेचन केले आहे. भट्टनायकाने सर्वप्रथम भावकत्वव्यापार काव्य-नाट्याच्या संदर्भात पुढे आणला. श्रव्य (अथवा अनभिनेय) काव्याच्या क्षेत्रात दोषांचा अभाव, गुण आणि अलंकार यांच्या नितान्त सौंदर्याद्वारा हा भावकत्वव्यापार रसभावित (निष्पन्न) करण्याचे आपले कार्य करतो; तर नाट्याच्या क्षेत्रात चतुर्विध (वाचिक, आंगिक, सात्त्विक व आहार्य या चार प्रकारच्या) अभिनयाच्या द्वारा तो हे कार्य करतो. रसाविषयी आलंकारिकांतील तीन पक्षांचा उल्लेख करताना ग्रंथकाराने म्हटले आहे. १. रस हा अलंकार आहे. २. रस हा ध्वनीचा प्रकार आहे आणि ३. रस हा नाट्याप्रमाणे काव्याचाही आत्मा आहे. हा तिसरा पक्षच प्रभावी ठरून अभिनवांचे गुरू भट्टतोत आणि विशेषकरून स्वतः अभिनवांनी सुप्रतिष्ठित केला आहे.

ज्याप्रमाणे नाटकात विभावादिकांचे रंगभूमीवर साक्षात दर्शन होते त्याप्रमाणे सहृदय वाचक काव्य वाचीत असताना हे विभावादि आपल्या कल्पनाशक्तीच्या बळावर मनःचक्षूंसमोर पाहतात तेव्हा रसोदय होतो. प्रयोगाच्या स्थितीला न पोचलेल्या काव्यात रसास्वादाचा संभव नाही. हुबेहूब वर्णनाने उद्यान, प्रेयसी, चंद्र इत्यादी भाव प्रत्यक्षासारखे स्पष्ट दिसतात. अभिनव भट्टतोतांच्या मताचा पाठपुरावा करतात : काव्य म्हणजे मुख्यत्वे नाटक, प्रकरण, वगैरे दहा रूपकेच होत. वामनाने पण म्हटलेच आहे की, 'प्रवंधामध्ये दहा रूपके श्रेष्ठ होत'. नाट्यांतच रस असतात; सामान्य लोकव्यवहारात नाही. आणि खरे पाहता काव्य हे नाट्यच आहे. ग्रंथकाराने हा विषय समर्थपणे हाताळला आहे.

रसचर्चा हा ग्रंथ वाचताना काही ठिकाणी ग्रंथकाराने केलेली विधाने, व्यक्त केलेली मते, संस्कृत श्लोकांचे लावलेले अर्थ रमणीय नाहीत, यथार्थ नाहीत असे जाणवले. त्यांपैकी काही महत्त्वाच्या गोष्टींचा विचार येथे करण्याचे योजले आहे.

१. पृ. ३७, तळटीप क्र. ४०, पृ. ३८, पृ. ५९ व पृ. ६० : योऽर्थोहृदयसंवादी... (*नाट्यशास्त्र* ७-७). मूळ सबंध श्लोक असा आहे :

योऽर्थो हृदयसंवादी तस्य भावो रसोद्‌भवः।
शरीरं व्याप्यते तेन शुष्कं काष्ठमिवाग्निना।।

कंगले या श्लोकाचे भाषांतर असे करतात : "जी गोष्ट हृदयात संवाद उत्पन्न करणारी असते तिचा भाव म्हणजे रसाचा प्रादुर्भाव. वाळलेले लाकूड ज्याप्रमाणे अग्नीने व्यापले जाते त्याप्रमाणे सर्व शरीर त्या रसाने व्यापले जाते." आणि 'तस्य भावः' या ठिकाणी भाव म्हणजे अस्तित्व, उपस्थिती हा अर्थ अधिक समर्पक होईल, अशी टीप जोडतात (*रसभावविचार*, पृ. ३८).

याविषयी ग्रंथकाराने म्हटले आहे : 'योऽर्थो हृदयसंवादी...' यातील " 'योऽर्थः' या शब्दाचा 'जी गोष्ट' असा संदिग्ध अर्थ करून चालणार नाही... पण एकतर भरत येथे रसाच्या आस्वादाचा विचार करीत नसून निष्पत्तीचा विचार करीत आहे. दुसरे, रस रसिकाचे शरीर व्यापतो असे कुणीही कुठेच म्हणत नाही. रस रसिकाचे मन व्यापतो असाच सर्वांचा अभिप्राय आहे. मग या श्लोकातील शरीर कोणते? तर ते शब्दार्थमय काव्यशरीर होय..." (पृ. ६०)

(प्रस्तुत श्लोकातील 'तस्य भावः') येथील भाव शब्दाचा 'अस्तित्व' हा अतिशय समर्पक अर्थ कंगले यांनी केला आहे (*रसभावविचार*, पृ. ३८०) असे पृ. ३७ वरील ४० क्रमांकाच्या टीपेत ग्रंथकाराने आपले मत व्यक्त केले आहे.

हे विवेचन काहीसे विपर्यस्त आहे. प्रस्तुत श्लोकात प्रथमार्धात रसनिष्पत्ती, तर द्वितीयार्धात रसास्वाद हा विषय आहे. *ध्वन्यालोका* (१.१) वरील आपल्या *लोचन* टीकेत (पृ. ३८-३९) सहृदयाचे निर्वचन व लक्षण देऊन त्याच्या समर्थनार्थ प्रस्तुत श्लोक अभिनवांनी

उद्धृत केला आहे. वीरकर-पटवर्धन या प्राध्यापकद्वयाने मराठीत या अंशाचा असा अनुवाद केला आहे :

"काव्याचे पुन्हा पुन्हा वाचन करणे व त्यातील अर्थावर लक्ष केंद्रित करणे या गोष्टींच्या सरावामुळे स्वच्छ झालेल्या ज्यांच्या अन्तःकरणरूपी आरशामध्ये वर्ण्य विषयाशी तन्मय होण्याचे सामर्थ्य आलेले असते, ते स्वहृदयाचा वर्ण्य विषयाशी (अथवा कवीच्या हृदयाशी) संवाद (म्हणजे तद्रूपता) अनुभवणारे सहृदय होत. कारण म्हटले आहे –

"सहृदयाच्या हृदयाशी संवाद पावणारा (म्हणजे पूर्णपणे जुळणारा) जो विभावादिरूप अर्थ, त्याचे पुन्हा पुन्हा अनुसंधान रसाच्या आविष्काराला कारणीभूत होते. अग्नी ज्याप्रमाणे शुष्क काष्ठाला, त्याप्रमाणे तो रसाविष्कार शरीराला व्यापून टाकतो."

(टीपेमध्ये म्हटले आहे : 'सहृदय' याचा 'समानहृदय' असा अर्थ होऊ शकतो..हा अर्थ 'हृदयासह' किंवा 'हृदय असलेला' या अर्थापेक्षा या ठिकाणी अत्यंत उचित असा व अभिनवगुप्तांनी सांगितलेल्या 'सहृदया'च्या लक्षणाशी पूर्णपणे जुळणारा आहे. तुलनार्थ पाहा, समानाहृदयानि वः। – *ऋग्वेद, १०-१९१*

तसेच, भाव = भावना = अनुसंधान = एकसारखे स्मरण.)*

डॉ. के. कृष्णमूर्ती यांनी आपल्या New Bearings of Indian Literary Theory and Criticism या ग्रंथात** या श्लोकाचा अर्थ देऊन त्यावर भाष्यही केले आहे (पृ. २६). प्रथमार्धाचे त्यांनी केलेले भाषांतर काहीसे गोंधळात टाकणारे आहे. श्लोकाचे भाषांतर व त्यावरील त्यांचे भाष्य खाली उद्धृत केले आहे:

"When there is a subject appealing to the heart, its rasa or appeal is the generator of *bhava* or mental feeling or emotion (?). Just as fire pervades the entire bulk of firewood, so does this feeling too pervade the entire body. It appears to me that the metaphor here need not be taken literally to refer to the body of the *sahṛdaya*, as it is usually done, but understood to refer to the body of a literary work as a whole. Bharata is not talking of the *sahṛdaya* at the commencement of his VII Chapter, but of *bhava* in drama. This context should not be ignored." (भावार्थ : नाटकात (अथवा काव्यात) 'अर्थ' जेव्हा हृदयसंवादी स्वरूपात उपस्थित असतो तेव्हा त्याचा रस अथवा त्याचे 'अपील' भावाचे अथवा मनोभावाचे अथवा भावनेचे उत्पादक कारण होते (?). ज्याप्रमाणे अग्नी वाळलेले लाकूड – सर्वच्या सर्व – व्यापून टाकतो त्याप्रमाणे हा भाव अथवा ही भावनासुद्धा सर्व शरीर व्यापून टाकते. या श्लोकातील उपमा शब्दशः घेऊन, नेहमी जोडली जाते त्याप्रमाणे सहृदयाच्या शरीराशी जोडू नये; त्याऐवजी (काव्याच्या अथवा) नाट्याच्या इतिवृत्त अर्थात कथानकस्वरूप शरीराशी जोडावी असे आपणांला वाटते. (*नाट्यशास्त्राच्या*) ७ व्या अध्यायाच्या प्रारंभी भरत 'सहृदया'विषयी बोलत नसून नाट्यगत 'भावा'संबंधी बोलत आहे. हा संदर्भ श्लोकाचा अर्थ लावताना दृष्टिआड करू नये).

डॉ. के. कृष्णमूर्तींच्या ह्या अभिप्रायात आणि ग्रंथकारांच्या अभिप्रायात विलक्षण साम्य आहे.

प्रस्तुत श्लोकातील उपमा सहृदयाच्या शरीराशी जोडली जाते याची दखल ग्रंथकारांनी (पृ. ६० वर) घेतली आहे. श्लोकाच्या अर्थाबद्दल मतभेद संभवू शकतात. कुणाला हा, तर कुणाला तो अर्थ भावतो. प्रस्तुत परीक्षणकर्त्याला पुढे दिलेला *बालप्रिया* टीकाकाराचा अर्थ अधिक हृदयंगम वाटतो.

बालप्रिया टीकेत प्रस्तुत श्लोकाचे विवरण करताना म्हटले आहे :

योऽर्थ इति। यः हृदयसंवादी ... *विभावादिलक्षणोऽर्थः*। तस्य *भावः* भावना निरन्तरचर्वणा। *रसोद्भवः चर्वणाप्राणस्य रसस्याभिव्यक्तिहेतुः*। *शरीरमित्यादि* तेनार्थेन हृदयव्याप्तिपूर्वकं सहृदयशरीरमपि व्याप्यते। अत एव पुलकाद्याविर्भावः। (पृ. ३९)

सहृदयाचे स्वतः केलेले लक्षण (केलेली व्याख्या) देऊन त्या लक्षणाला (व्याख्येला) भरताच्या *नाट्यशास्त्रा*त कसा आधार आहे हे दाखवण्यासाठी अभिनवांनी प्रस्तुत श्लोक उद्धृत केला आहे. सहृदयाने विभावादि अर्थाचे पुन्हा पुनस्मरण केले असता रस निष्पन्न होतो आणि हा निष्पन्न झालेला रस सहृदयाचे (प्रथम हृदय व्यापून मग) शरीर (ही) व्यापून टाकतो. अभिनवांनी हा श्लोकाचा काढलेला भावार्थ एकदम सयुक्तिक आहे याबद्दल एकमत व्हावे.

२. पृ. ४३ : एक बहुचर्चित श्लोक :

सर्वेषां (पा.भे. बहूनां) समवेतानां रूपं यस्य भवेद् बहु।
स मन्तव्यो रसः स्थायी शेषाः सञ्चारिणो मताः।।

– *नाट्यशास्त्र* ७.१२०

* ध्वन्यालोक... प्रथम खंड, महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ, मुंबई, पृ. ५६-५९.

** B.J. Institute of Learning and Research, Ahmedabad - 9, 1982, p. 26

ह्या श्लोकाची चर्चा ग्रंथकाराने अनेक ठिकाणी केली आहे: पृ. ३८. (तळटीप ४१), पृ. ४३-४४, पृ. ६४, पृ. १०५-१०६, पृ. १६१-१६२.

पृ. ४३ वर ग्रंथकाराने या श्लोकाचे भाषांतर पुढीलप्रमाणे केले आहे :

"सर्व भाव एकत्र आले असताना ज्याचे रूप मोठे असते तो स्थायिभाव रस समजावा, बाकीचे भाव संचारी मानावेत." यानंतर कंगले यांनी केलेल्या अर्थावर टीका केली आहे : "कंगले यांनी या श्लोकाचा अर्थ वेगळा केला आहे. ते म्हणतात, 'सर्व भाव एकत्र आले असता ज्याचा पुष्कळ प्रमाणात आविष्कार होतो तो रस कायमचा असे समजावे आणि बाकीचे संचारी असे मानले आहे.' (*रभावि*, पृ. ४४६)

"कंगले येथे 'स्थायी' हा शब्द 'स्थायिभाव' या अर्थाने न घेता तो रसाचे विशेषण म्हणून घेतात. याबद्दल आपली भूमिका मांडताना ते म्हणतात, 'नाटकात अनेक रसांची योजना केलेली असता त्यांपैकी प्रधान रस कोणता मानावा ते ह्या श्लोकात विशद केले आहे. ११९ व्या श्लोकातून हा प्रश्न उपस्थित झाल्यामुळे त्याचे समाधान ह्या श्लोकात केले आहे. यातील स्थायी शब्द स्थायिभाव या अर्थी वापरला नसून "पुष्कळ वेळ टिकून राहणारा" असा त्याचा अर्थ आहे. त्याच्या उलट "संचारी" म्हणजे अल्पकाळ टिकणारा. ही दोन्ही रसाची विशेषणे' (तत्रैव)."

यावर ग्रंथकाराने म्हटले आहे : "पण कंगले मानतात त्याप्रमाणे ७.११९ या श्लोकातून नाटकात अनेक रसांची योजना असते एवढेच केवळ सांगितलेले नाही तर त्यात अनेक भाव, अनेक 'वृत्ति' व 'प्रवृत्ति' असतात असेही म्हटलेले आहे. त्यामुळे पुढील १२० व्या श्लोकातून एकट्या रसाचे विवेचन केले आहे असे म्हणणे बरोबर होणार नाही. तसेच पुढील १२१ व १२९ या श्लोकांमधून स्थायिभावाचाच संदर्भ येतो. त्यामुळे वरील १२० व्या श्लोकातील 'स्थायी' या शब्दाचा 'कायमचा' असा दूरान्वित अर्थ करण्यापेक्षा 'स्थायिभाव' हाच अर्थ करणे अधिक उचित ठरेल व त्यानुसार कंगले यांनी केलेल्या या श्लोकाच्या अर्थापेक्षा वेगळा अर्थ हाच भरताचा अभिप्रेत अर्थ मानणे इष्ट ठरेल. लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनाही हा वेगळा अर्थच अभिप्रेत असावा असे त्यांनी या श्लोकाचा जो अनुवाद केला आहे त्यावरून दिसते." (पृ. ४३-४४)

लक्ष्मणशास्त्री जोशी ह्यांनी ११९ व १२० श्लोक जोडून पुढीलप्रमाणे अर्थ केला आहे : "काव्य (म्हणजे नाट्य) एकरसात्मक कोठेही प्रयोगात नसते. भाव, रस, प्रवृत्ती, शैली या सर्व गोष्टी एकत्र आल्या असता ज्याचे रूप मोठे असते तो स्थायी रस म्हणून म्हणावा. बाकीच्यांना संचारी (म्हणजे व्यभिचारी भाव) म्हणतात." *आधुनिक मराठी साहित्याची समीक्षा व रससिद्धान्त*, पृ. ९८

हे सर्व येथे विस्ताराने उद्धृत केले याचे कारण म्हणजे भरतासारख्या प्राचीन शास्त्रकाराला कोणता अर्थ अभिप्रेत आहे हे कळणे किती कठीण आहे हे सर्वांच्या निदर्शनास आणावे. वरील तिघाही विद्वानांनी लावलेले श्लोकाचे अर्थ रमणीय नाहीत. या श्लोकाचा हृदयंगम अर्थ आनंदवर्धनांच्या *ध्वन्यालोका*वरील अभिनवगुप्तांच्या *लोचन* टीकेत उलगडून दाखवला आहे (३.२४ कारिकेवरील *लोचन*, *बालप्रिया* टीकेसह आवृत्ती, बनारस, १९४०, पृ. ३८६). *लोचना*त उद्धृत केलेल्या श्लोकात 'सर्वेषां'ऐवजी 'बहूनां' एवढाच काय तो पाठभेद आहे. पण दोन्ही पाठांचा अर्थ सारखाच आहे.

आनंदवर्धनांनी *ध्वन्यालोका*त प्रस्तुत कारिकेवरील 'वृत्ती'च्या अखेरीला दोन मतांचा उल्लेख केला आहे : १. एक रस दुसऱ्या रसाचा व्यभिचारी होऊ शकतो असे काहींचे मत आहे तर २. दुसऱ्या काहींच्या मतानुसार रसांच्या स्थायिभावांना लक्षणेने 'रस' असे म्हटले जाते. ते स्थायिभाव प्रधानरसाचे अंग होऊ शकतात. यामध्ये कोणताही विरोध येत नाही.

यावरील *लोचना*त अभिनवगुप्त म्हणतात : (*नाट्य-शास्त्रा*च्या) भावाध्यायाच्या (अर्थात ७ व्या अध्यायाच्या) शेवटी पुढील श्लोक आहे : "बहूनां (पा.भे. सर्वेषां) समवेतानां... इत्यादि" (*ना.शा.* ७.१२०) – अर्थात (एका प्रबंधात) एकत्र आलेल्या अनेक रसांपैकी ज्या रसाची व्याप्ती मोठी असेल (रूपं यस्य भवेद् बहु), तो रस स्थायी म्हणजे प्रधान (मुख्य) समजावा व बाकीचे त्या (प्रधान रसा)चे संचारी म्हणजे गौण (दुय्यम) समजावेत (शब्दशः, मानले जातात).

प्रस्तुत श्लोकात म्हटल्याप्रमाणे आधिकारिक इतिवृत्ताला (मुख्य कथानकाला) व्यापणारी चित्तवृत्ती (अर्थात स्थायिभाव) अवश्यमेव (अटळपणे) स्थिर म्हणून (स्थायी म्हणून) प्रतीत होते आणि गौण (दुय्यम) कथानकांना व्यापणारी चित्तवृत्ती अस्थिर (गौण) म्हणून प्रतीत होते. संपूर्ण कथानकातील रसांचा आस्वाद घेतेवेळी त्यांपैकी एक रस स्थायी व दुसरे रस व्यभिचारी असतात असे मानण्यात कोणताही विरोध नाही (अर्थात "संपूर्ण प्रबंधातील निरनिराळ्या रसांमध्ये गौणप्रधानभावाने सहकार्य होऊन सर्व रसांचा मिळून एकच आस्वाद सामाजिकांना मिळतो." असे काही टीकाकारांनी प्रस्तुत श्लोकाचे विवरण केले आहे. उदाहरणार्थ, भागुरि (नावाच्या टीकाकारा) ने सुद्धा 'रसांमध्येदेखील एक स्थायी व दुसरे संचारी असा संबंध असतो काय?' असा प्रश्न

उपस्थित करून मग त्या प्रश्नाला स्वीकारपूर्वकच उत्तर दिले की 'होय, असतो.'

परंतु *नाट्यशास्त्रा*चे दुसरे काही टीकाकार या श्लोकाचे विवरण पुढीलप्रमाणे करतात – "भरतानी (एखाद्या रसाच्या संदर्भात) स्थायिभाव ("मुळात 'रस' असा शब्द आहे, तो 'भाव'या अर्थाने वापरला आहे"). म्हणून सांगितलेला भाव दुसऱ्या रसाच्या संदर्भात व्यभिचारी भाव होऊ शकतो. उदाहरणार्थ, क्रोध हा रौद्र रसाचा स्थायिभाव वीररसाच्या संदर्भात व्यभिचारी भाव होतो. तसेच व्यभिचारी म्हणून सांगितलेला (करुण व विप्रलंभ रसांचा) निर्वेद शांतरसाचा स्थायी होतो. किंवा एखादा भाव व्यभिचारी भाव म्हणून सांगितला असला, तरी तो दुसऱ्या व्यभिचारी भावांच्या तुलनेने (अधिक व्यापक असल्यामुळे) स्थायीच होऊ शकतो. उदाहरणार्थ, *विक्रमोर्वशीया*तील चवथ्या अंकात 'उन्माद'हा. हा इतका सर्व अर्थ सांगण्याच्या हेतूने वरील श्लोक (बहूनां समवेतानां... इत्यादि) भरतानी लिहिला आहे. (त्या श्लोकाचा अर्थ असा आहे.) 'चित्तवृत्ती हे स्वरूप असलेल्या अनेक भावांपैकी ज्या भावाचे रूप व्यापक असल्याचे आढळते तो स्थायिभाव आणि तोच रस म्हणजे आस्वाद्य असतो तर इतर भाव संचारी (प्रबंधाच्या लहान भागाला व्यापणारे असे) – व्यभिचारी भाव असतात.' "

दुसऱ्या शब्दांत, या दुसऱ्या टीकाकारांच्या मते या श्लोकात रसांचे स्थायित्व व व्यभिचारित्व सांगितलेले नसून भावांचे स्थायित्व व व्यभिचारित्व सांगितले आहे. (अधिक माहितीसाठी पाहा. *ध्वन्यालोक* ३.२४ व त्यावरील 'लोचन', पृ. २५१-२६९, *ध्वन्यालोक*, द्वितीय खंड, संपादक व अनुवादक प्रा. वीरकर, प्रा. पटवर्धन, महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ, मुंबई ३२, १९८९.)

३. पृ. ९७-१०३ सात्त्विकभाव : *नाट्यशास्त्रा*च्या सातव्या अध्यायात भरताने सात्त्विकभावांचे विवेचन केले आहे. आपल्या विवेचनाच्या ओघात ग्रंथकाराने खालील विधान केले आहे :

"या सात्त्विकभावांच्या विवेचनाचा *नाट्यशास्त्रा*च्या अभ्यासकांपैकी फारसा कुणी खोलात जाऊन विचार केलेला दिसत नाही... त्यामुळे भरतकृत सात्त्विकभावांच्या विवेचनातील अनेक सूक्ष्म पण महत्त्वाच्या गोष्टी अभ्यासकांच्या नजरेतून निसटलेल्या दिसतात." (पृ. ९७). हे विधान चिंत्य आहे. कारण ग्रंथकाराचे विवेचनच सर्वंकष नाही. तेव्हा 'इतर अभ्यासकांपैकी फारसा कुणी खोलात जाऊन विचार केलेला दिसत नाही' असा तक्रारीचा सूर ग्रंथकाराने काढणे उचित ठरत नाही. ग्रंथकाराच्या स्वतःच्या नजरेतूनच काही महत्त्वाचे, सोपपत्तिक विवेचन करणारे ग्रंथ सुटले आहेत. उदाहरणार्थ, आचार्य हेमचन्द्रविरचित *काव्यानुशासन* (पाहा : महावीर जैन विद्यालय, मुंबई, १९६४ आवृत्ती, पृ. १४४-१४७) व विद्यानाथप्रणीत *प्रतापरूद्रीय* (कुमारस्वामिकृत *रत्नापण*सहित) – बालमनोरमा सीरिज क्र. ३, मद्रास, १९१४ आवृत्ती, पृ. १५९-१६०.

वर उल्लेख केलेल्या *रत्नापण* टीकेचा उपयोग प्रा.ह.रा. दिवेकरांच्या मार्गदर्शनाखाली प्रदेयागमापरीक्षेसाठी *भारतीय नाट्यशास्त्र* हा प्रबंध लिहिणाऱ्या गोदावरी वासुदेव केतकर या लेखिकेने केला आहे. (पाहा. *भारतीय नाट्यशास्त्र*, पुणे १९२८ आवृत्ती, पृ. १२६-१२८).

स्तम्भ, स्वेद, रोमाञ्च इत्यादी आठ सात्त्विकभावांना हीच नावे का दिली असावीत याविषयी लेखिकेने स्वतःची उपपत्ती मांडली आहे (पाहा पृ. १२७, परिच्छेद २). कुणाला ही उपपत्ती पटो न पटो पण लेखिकेचा प्रयत्न प्रशंसनीय आहे.

रत्नापण टीकेत सत्त्वापासून हेच आठ अनुभाव का उत्पन्न व्हावेत याविषयी दिलेल्या एका उपपत्तीचा भावार्थ *भारतीय नाट्यशास्त्रा*त (पृ. १२७-२८) मराठीत सुलभ करून दिला आहे. ती उपपत्ती शास्त्रीय आहे की नाही याविषयी येथे चर्चा करण्याची आवश्यकता नाही. मात्र वाचकांना सोयीचे व्हावे म्हणून हा भावार्थ येथे उद्धृत करणे इष्ट होईल :

"आपल्या मनोमय कोशात सात्त्विकभाव उत्पन्न झाल्यावर तो प्राणमय कोशात येतो. या प्राणमय कोशात तो आला की, पंच-महाभूतांपासून झालेल्या अन्नमय कोशातून तो बाहेर पडू लागतो. या अन्नमय कोशातून म्हणजे आपल्या देहातून बाहेर पडताना त्याचे विभाग होतात व या पांचभौतिक देहातील पंचमहाभूतांच्या भिन्नभिन्न भागांतून बाहेरे पडताना त्याची निरनिराळी रूपे बाहेर पडू लागतात. आपल्या देहात जो पृथ्वीचा अंश असतो त्यातून तो स्तंभरूपाने व जलाच्या अंशातून अश्रुरूपाने दृग्गोचार होतो. तेजातून जाताना त्याचे दोन भाग होतात. ते तेज तीव्र असल्यास स्वेद व नसल्यास विवर्णता अशी रूपे तो धारण करतो. वायुभागातून जाताना त्याचे तीन भाग होतात. वायु मंद असल्यास रोमांच, मध्यम असल्यास वेपथु, तीव्र असल्यास वैश्वर्य (स्वरभंग) अशी रूपे तो घेतो व आकाशभागातून प्रलय रूपाने बाहेर पडतो." (पृ. १२७-२८)

सात्त्विकभाव हे अनुभाव असूनही भाव कसे? अर्थात त्यांच्या द्विविध स्वरूपाविषयी शास्त्रकार व टीकाकारांनी विविध उपपत्ती मांडल्या आहेत. या विषयाच्या 'सखोल अभ्यासा'त त्यांचा पण समावेश होणे इष्ट आहे. प्रस्तुत परीक्षणकर्त्याने १९८८ व १९९० मध्ये सात्त्विकभावांच्या या उभयविध स्वरूपाचा

परामर्श करणारे दोन संशोधनात्मक लेख, अर्थात इंग्रजी भाषेत लिहिलेले, संशोधन पत्रिकेतून प्रसिद्ध केले होते. अधिक माहितीसाठी जिज्ञासूंनी खाली संदर्भ दिले आहेत ते पाहावेत :

१. "ड्युअल नेचर ऑफ सात्त्विकभावाज्" जर्नल, ओरिएंटल इन्स्टिट्यूट, वडोदे, व्हॉल्युम ३८, नंवर १-२, १९८८, प्रसिद्धिवर्ष १९९०.

२. 'हेमचन्द्र ऑन सात्त्विकभावाज्' - संवोधि, स्पेशल नंवर, व्हॉल्युम १५, एल.डी. इन्स्टिट्यूट ऑफ इंडॉलॉजी, अहमदावाद ९, १९९०.

४. पृ. १६१-६२ : 'उपचित स्थायी म्हणजे रस' नव्हे!

ग्रंथकाराचे खालील विवेचन चिंत्य आहे :

'सगळ्यांमुळे मोठा (तो स्थायी)' मानण्यामुळेच लोल्लट पुष्टिवादाकडे वळला. भरतामध्ये व्यभिचारींच्या समूहात जो 'सगळ्यात मोठा' तो स्थायी मानला आहे. ... भट्ट लोल्लटाला समकक्ष मत म्हणून अभिनवांनी दंडीची अवतरणे दिली आहेत व त्या आधारावर 'चिरंतनानां चायमेव पक्षः' असे म्हणून दंडीसारखे प्राचीन आचार्यही 'उपचित स्थायी म्हणजेच रस' मानत होते असा अर्थ काढला आहे. पण तो वरोवर वाटत नाही. दंडीचे शब्द '... रतिः शृंगारतां गता रूपवाहुल्ययोगेन' असे आहेत. 'रूपाचे वाहुल्य झाल्यामुळे रति शृंगाररूप पावली' हे दंडीचे शब्द 'सर्वेषां समवेतानां रूपं यस्य भवेद्‌बहु। स मन्तव्यो रसः स्थायी शेषा(:) संचारिणो मताः।।' या भरताच्या मताशी मिळते जुळते आहेत. 'रति' हे रूप सगळ्यात मोठे असल्यामुळे 'रति' शृंगारत्वाला म्हणजे रस या पदवीला, पोचली असा भरतसंमत दंडीचा अभिप्रेत अर्थ मानला पाहिजे. ... 'रूपं यस्य भवेद् बहु' व 'रूपबाहुल्ययोगेन' यांतील साम्य आपणाला दुर्लक्षिता येण्यासारखे नाही. या प्रकाशात 'परां कोटीमारूह्य (? इत्यारुह्य परां कोटिं) क्रोधो रौद्रात्मतां गतः' इथेही क्रोध सगळ्यात श्रेष्ठत्वाला पोचला, कारण त्याचे रूप सगळ्यात मोठे आहे, असाच दंडीचा अभिप्रेत अर्थ मानला पाहिजे. त्याला लोल्लटाप्रमाणे क्रोधाची पुष्टी अभिप्रेत आहे असे मानून चालणार नाही."

ग्रंथकाराची ही टीका गैरलागू आहे. ही टीका "सर्वेषां समवेतानां... या *नाट्यशास्त्र* (७.१२०) श्लोकाच्या ग्रंथकाराने लावलेल्या अर्थावर आधारित आहे. पण ग्रंथकाराने श्लोकाचा लावलेला अर्थ भ्रांत आहे, हे वर विस्ताराने दाखवले आहे. साहजिकच टीकेचा आधारच गेल्याने ती निराधार ठरते. एका प्रवंधात चित्तवृत्तिरूप अनेक भावांपैकी ज्या भावाचे रूप व्यापक असल्याचे आढळते तो स्थायिभाव आणि तोच रस म्हणजे (आस्वाद्य, आस्वादिला जाण्यास योग्य) असतो. वाकीचे भाव संचारी (म्हणजेच व्यभिचारी) असतात. हे रूप व्यापक ('वहु') कशामुळे होते? विभावादिकांनी परिपोष केला असता तो भाव 'स्थायी भाव' होतो; आणि 'रस' म्हणजे आस्वाद्य, आस्वादिला जाण्यास योग्य होतो. लोल्लटाची भूमिका अशीच आहे : 'स्थाय्येव विभावानुभावादिभिरुपचितो रसः। स्थायी त्वनुपचितः।' (अर्थात स्थायी भावच विभाव वगैरेंनी उपचित (परिपुष्ट) झाला की रस होतो. अनुपचित असेल तेव्हा तो स्थायी म्हणून ओळखला जातो).

दण्डी वगैरे प्राचीन शास्त्रकारांचे (आलंकारिकांचे) हेच मत होते असे जे अभिनवांनी म्हटले आहे ते सर्वथैव बरोबरच आहे. 'रूपवाहुल्ययोगेन' अर्थात रूपाचे-स्वरूपाचे-बाहुल्य विभाव, अनुभाव, व्यभिचारिभाव वगैरे (अर्थात राहिलेले सात्त्विक भावां) नी परिपोष झाल्याकारणाने 'रति' (हा स्थायी) शृंगाराच्या अवस्थेत पोचली (पोचला); आणि विभावादिकांनी पराकोटीला (परिपोषाला) पोचून क्रोध (हा स्थायी) रौद्रात्मक (- रौद्ररसाला -) पोचला – इत्यादी दंडीच्या वचनांचा अभिप्राय पण तोच (उपचित स्थायी म्हणजे रस) आहे.

५. पृ. १६६ : रंगभूमीवर दिसणारे दृश्य ही मूळ घटना आहे?

शंकुकाच्या संदर्भात 'नाट्य हे अनुकरण आहे' याविषयी चर्चा करताना ग्रंथकाराने म्हटले आहे : "रंगभूमीवर दिसणारे दृश्य ही मूळ घटना आहे की पूर्वीच्या एखाद्या घटनेचे ते अनुकरण आहे या प्रश्नाचे उत्तर भरताने काय दिले असते? रस हा संहितेत निष्पन्न होतो हे त्याचे मत समोर ठेवून विचार केला तर रंगभूमीवर दिसणारे दृश्य हे एखाद्या मूळ घटनेचे अनुकरण नसून ते दृश्य हीच मूळ घटना होय असेच उत्तर भरताकडून येणे संभवते. ... हा सगळा द्राविडीप्राणायाम आहे." (पृ. १६७)

ग्रंथकाराच्या विवेचनातील हा सर्व भाग अनाकलनीय आहे. या ठिकाणी, खास करून 'रंगभूमीवर दिसणारे दृश्य ही मूळ घटना(च) आहे' असा अर्थ ग्रंथकाराला अभिप्रेत असेल, तर अनर्थ कोसळेल! *ऊरुभङ्ग*मधील रंगभूमीवर वावरणारा भीम खरोखरच गदाघाताने दुर्योधनाच्या मांड्यांचा चुराडा (ऊरु-भङ्ग) करायला निघाला तर प्रेक्षागृहा (थिएटरा) मधील प्रेक्षक त्या भीमाला आवरायला – थोपवायला – रंगभूमीकडे धावत सुटतील! आणि समजा, प्रेक्षक नुसते बघ्यासारखे बसून राहिले तर भीमाच्या गदेच्या प्रहाराने दुर्योधनाच्या मांड्यांचा चुराडा होईल!!! आणि नाटकमंडळीला दुसरा दुर्योधन दुसऱ्या प्रयोगासाठी शोधावा लागेल!! आणि कोणता मायेचा पूत असली कामगिरी अंगावर घेईल? हे सर्व अगदी हास्यास्पद आहे. तेव्हा असा काही अर्थ ग्रंथकाराला

अभिप्रेत असणे शक्य नाही. म्हणून वर म्हटले आहे. – 'ग्रंथकाराच्या विवेचनातील हा सर्व भाग अनाकलनीय आहे.' प्रस्तुत स्थळी ग्रंथकाराचा काही वैचारिक गोंधळ झाला असावा अशी शंका मनास चाटून जाते.

नटाचे आपल्या भूमिकेशी संपूर्ण तादात्म्य झाल्यास नाट्यान्तर्गत कृती नट खऱ्या अर्थाने करण्याचा संभव आहे. उदाहरणार्थ, ऑथेल्लोची भूमिका करणाऱ्या नटाने भूमिकेशी समरस-एकरूप होऊन देस्दिमोनाचे काम करणाऱ्या नटीचा खरोखरीच गळा दाबून खून करण्याची कृती. प्रस्तुत संदर्भात भूमिकेशी एकरूप-तद्रूप होऊन काही कृती करण्याचा विचारही मनास शिवत नाही. मग प्रस्तुत ग्रंथकारास या ठिकाणी कोणता अर्थ अभिप्रेत असावा? प्रस्तुत परीक्षणकर्त्यास काही अटकळ बांधता येत नाही.

६. पृ. १६९-७४ : आनंदवर्धनाचा रसविवेचक म्हणून परामर्श करताना अनेक महत्त्वाच्या प्रश्नांची चर्चा ग्रंथकाराने केली आहे. या परीक्षणाच्या मर्यादेत त्यांचा विचार करून त्यावर निर्णयात्मक मत व्यक्त करणे अशक्यप्राय आहे. ग्रंथकाराने उपस्थित केलेल्या अनेक प्रश्नांपैकी क्रौञ्चवध घटनेचा आणि त्या घटनेचा वेगवेगळ्या विद्वानांनी लावलेला अर्थ हा एक आहे. या प्रश्नाचा विचार करताना ग्रंथकाराने आधुनिक प्रख्यात पंडित रेवाप्रसाद द्विवेदी यांच्या मताचा विस्ताराने विचार केला आहे आणि रेवाप्रसादांची या बाबतीतील भूमिका कशी दोषग्रस्त आहे यावर प्रकाश टाकला आहे.

ग्रंथकाराने केलेली टीका एकंदरीत रास्त आहे असे निःपक्षपाती अभ्यासकाला मान्य करावे लागेल.

७. पृ. १९२ : स्थायिभाव कुणाचा?

"हा स्थायिभाव कुणाचा म्हणून अभिनवांना अभिप्रेत आहे? नाट्यातही विभावादींनी स्थायीचे अनुमान केले जात असते असा अभिनवांचा अभिप्राय आहे. आणि ज्या अर्थी अनुमानाने जाणला जातो त्या अर्थी हा स्थायी प्रेक्षकांचा स्वतःचा नसून तो नाट्यसंहिता अथवा नाट्यप्रयोगातील व्यक्तींचा असतो असाही त्यांचा अभिप्राय असला पाहिजे. पण या पात्र व नटगत स्थायीचा आणि प्रेक्षकगत आस्वादरूप रसाचा काहीही संबंध नसतो असे अभिनव मानतात. (स्थायिविलक्षणएव रसः ।)..."

ग्रंथकाराचा हा परिच्छेद अभिनवांच्या भूमिकेचा काहीसा विपर्यास करणारा आहे. अभिनवांनी स्पष्ट म्हटले आहे : लौकिक चित्तवृत्तीचे अनुमान करण्यात रस कसा काय येणार? (लौकिकचित्तवृत्यनुमाने का रसता? अ.भा. १. बडोदा आवृत्ती, १९९२, पृ. २७८).... लौकिक अनुमानाच्या योगाने (सरावाने) संस्कृत झालेला सहृदय सामाजिक प्रमदादि विभाव ताटस्थ्याने पाहत नाही तर हृदयसंवादरूप सहृदयत्वाच्या जोरावर रसास्वादास कारण झालेल्या, अनुमान व स्मृती वगैरे पायऱ्या न चढताही तन्मय होण्यास योग्य अशा आस्वादास प्राणभूत असलेल्या स्वरूपात प्रमदा वगैरेंची प्रतीती त्याला होते (तत्रैव, पृ. २७८) अभिनवांनी *ध्वन्यालोका*वरील *लोचन* टीकेतही हेच विचार मांडलेले आहेत : केवळ दुसऱ्याच्या (संहितागत दुष्यन्तादि नायकाच्या अथवा त्याचे रंगभूमीवर अनुकरण करणाऱ्या नटाच्या) चित्तवृत्तीच्या अनुमानाला रसप्रतीती मानल्यास त्या प्रतीतीमध्ये आस्वाद्यता ती कोठून अथवा कोणती असणार? खरे सांगायचे म्हणजे काव्य-नाटकातील विभावादींचे ज्ञान सहृदयाला तिऱ्हाईतपणे अथवा अलिप्तपणे होत नाही तर सहृदयाच्या ठिकाणी असलेल्या सहृदयतेमुळे त्या सर्व (अलौकिक) विभावादींशी संयोग होताच – हृदयसंवाद होताच – त्याच्या लगेच पाठोपाठ त्याचे तन्मयीभवन (ताद्रूप्य, तादात्म्य) होते. रंगभूमीवरील नटाच्या ठिकाणी खरोखरीचा 'रति' वगैरे (संहितागत नायकाचा) स्थायिभाव उदित झालेला नसतो. तथापि आपल्या अभिनयकौशल्याच्या बळावर तो स्थायिभाव आपल्या अंतःकरणात उदित झाल्याचे तो अनुकर्ता नट दाखवतो. सहृदय, असा तन्मय झाला म्हणजे सूक्ष्म संस्काररूपाने अथवा वासनारूपाने त्याच्या स्वतःच्या चित्तात सुप्त (निद्रित) स्वरूपात पडून असलेला, त्या विभावादिकांना अनुरूप असा 'रति' वगैरे स्थायिभाव उद्‌बुद्ध होतो – जागृत होतो. आणि त्या स्वतःच्या ठिकाणी (शंकुक मानतो त्याप्रमाणे रंगभूमीवरील नटाच्या ठिकाणी नव्हे) जागृत झालेल्या स्थायिभावाचा तो आस्वाद घेत असतो. हा रसास्वाद ते विभावादी रंगभूमीवर प्रदर्शित होत असतात तोपर्यंतच टिकतो. या कारणास्तव 'स्थायी विलक्षण एक रसः ।' असे अभिनव म्हणतात. सारांश, नुसता स्थायी म्हणजे रस नव्हे; 'साधारणीभूत' व 'विभावादिजीविताविधि' स्थायी म्हणजे रस असा दोहोंत फरक आहे.

सहृदयाच्या ठिकाणी 'लोकव्यवहारे कार्यकारणसहचारात्मक-लिङ्गदर्शने स्थाय्यात्मपरचित्तवृत्त्यनुमानाभ्यास पाटवात्' – अर्थात लोकव्यवहारात कार्य, कारण आणि साहचर्य या स्वरूपाचा अनुमितिहेतू पाहून त्यावरून दुसऱ्यांच्या स्थायिभावात्मक चित्तवृत्तीचे अनुमान करण्याच्या सरावाने येणारी कुशलता हा गुण सहृदयाच्या ठिकाणी अवश्यमेव पाहिजे असे अभिनवांनी *अभिनवभारती*त (तत्रैव, पृ. २७८) म्हटले आहे. तसेच 'लौकिकेनानुमानेन संस्कृतः' (लौकिक अनुमाने काढण्याच्या सरावाने संस्कृत झालेला) असा सहृदय पाहिजे असेही अभिनवांनी त्याच ठिकाणी म्हटले आहे. **पण त्याबरोबरच असा हा सहृदय प्रमदादी विभाव तटस्थतेने**

(तिऱ्हाईतपणे, अलिप्तपणे) पाहत नाही तर हृदयसंवादरूप सहृदयत्वाच्या बळावर परिपूर्ण होणाऱ्या रसास्वादाचे कारण झालेल्या, अनुमान, स्मृती वगैरे पायऱ्या न चढताही तन्मय होण्यास योग्य अशा आस्वादास प्राणभूत असलेल्या स्वरूपात प्रमदा वगैरेंची प्रतीती त्या (सहृदया)ला होते असेही अभिनवांनी म्हटले आहे. हे आणि अशीच*लोचना*तील अभिनवांची वचने नजरेआड झाल्याने, 'प्रेक्षकांना स्थायिभावाची प्रतीती अनुमानाने होते असे अभिनव मानतात', 'नाट्यातही विभावादींनी स्थायीचे अनुमान केले जात असते असा अभिनवांचा अभिप्राय आहे', अशी विपर्यस्त विधाने ग्रंथकाराने केली आहेत.

रसचर्चा ग्रंथात कुठे कुठे मुद्रणदोष आढळतात. संदर्भावरून अनेक ठिकाणी शुद्ध रूपे चटकन ध्यानात येतात. असे मुद्रणदोष येथे लक्षात घ्यायचे कारण नाही. तथापि काही संस्कृत शब्दांच्या वर्णविन्यास-विपर्यासाकडे (साध्या भाषेत अशुद्धाकडे) लक्ष वेधण्याची आवश्यकता आहे. उदाहरणार्थ,

१. पृ. ५४ : 'पर्यवाचक' हा शब्द पर्यायवाचक असा हवा.

२. पृ. १२९ : "हाः हाः हाः करून मोठ्याने हसणे अनेक नटांना जमत नाही... असे अट्टाहासही त्याला करता येऊ लागतात." प्रस्तुत संदर्भात 'अट्टहास' असा संस्कृत शब्द अपेक्षित आहे. मेघदूतातील 'राशीभूतः प्रतिदिनमिव त्र्याम्बकस्याट्टहासः' हा चरण प्रसिद्धच आहे.

३. पृ. १९९ : 'च मनःकरणं'. प्रस्तुत ठिकाणी अभिनवांनी 'चमत्कार' शब्दाची व्युत्पत्ती दिली आहे. 'च मनःकरणं' अगदी अर्थशून्य आहे. संस्कृतात √चम हा धातू असून त्याचा अर्थ 'चाखणे', 'आस्वाद घेणे' असा आहे. या धातूवरूनच 'चमत्कार' (अर्थात 'चमतः करणं चमत्कारः') हा शब्द आला आहे. *अभिनवभारती*तील मुद्रित पाठ 'च मनःकरणम्' (*नाट्यशास्त्र* व्हॉल्युम २, पृ. २७३, बडोदा आवृत्ती, १९९२) भ्रष्ट आहे.

४. पृ. १९९ व पृ. २६८ : विवृत्ति – प्रस्तुत ईश्वरप्रत्यभिज्ञा-विवृत्तिविमर्शिनी ग्रंथनामात 'विवृत्ती'ला अवकाशच नाही. 'विवृति' असा शब्द या ठिकाणी अपेक्षित आहे. विवृति शब्दाचा अर्थ विवरण, व्याख्यान, व्याख्यानग्रंथ असा आहे. 'विवृत्ति' शब्दाचा अर्थ गरगर फिरणे, दूर वळवले जाण्याची प्रक्रिया असा कोशात दिला आहे. तो अर्थ येथे गैरलागू आहे.

५. पृ. १९९ : निर्वृत्ती – कोशात (निर् + √वृ धातूपासून निर्वृति शब्द तयार झाला असल्याचे दिसून येते.) त्याचा अर्थ संपूर्ण समाधान, परमोच्च सुख, आनंद असा दिला आहे. तर निर्+वृत् पासून निर्वृत्ति शब्द आला आहे. त्याचा अर्थ सिद्धी, घडणे, समाप्ती असा दिला आहे.

प्रस्तुत संदर्भात परमोच्च सुख, आनंद, परमानंद हा अर्थ असलेला शब्द अपेक्षित आहे.

६. पृ. २२६, २३५ : 'सारुप्य' असा शब्द आला आहे, तो 'सारूप्य' असा हवा.

७. पृ. २२६ : 'अताद्रुप्य' असा शब्द आला आहे, तो 'अताद्रूप्य' असा हवा.

८. पृ. २२८ : शांत रसाचा व्यभिचारी शम? खालून दुसऱ्या परिच्छेदात ग्रंथकारास शांत रसाचा 'स्थायिभाव' कोणता मानावा असे म्हणावयाचे आहे पण प्रस्तुत संदर्भात 'स्थायि-भावा'ऐवजी ग्रंथकाराने **अनवधानाने** तीनदा स्थायिभावाऐवजी व्यभिचारी हा शब्द वापरला आहे.

९. पृ. २५८, २६०, २६१, २६२ : 'प्रत्यक्षायमान' असा शब्द आला आहे, तो 'प्रत्यक्षायमाण' असा हवा.

१०. पृ. २६० : 'चर्व्यमानतारूप' असा शब्द आला आहे, तो 'चर्व्यमाणतारूप' असा हवा.

११. पृ. २६२ : सात्त्विकभावांचा अभिनय **जेष्ठ** असतो. जेष्ठऐवजी 'ज्येष्ठ' पाहिजे.

१२. पृ. २६२ : 'जेष्ठ्याभिमान' शब्दाऐवजी 'ज्येष्ठाभिमान' असा शब्द हवा.

शुद्धिपत्र जोडून ग्रंथकाराने हे दोष टाळले असते तर फार बरे झाले असते.

'न हि रसादृते कश्चिदर्थः प्रवर्तते।' (काव्य-नाट्याच्या क्षेत्रात रसाशिवाय काडीही हलत नाही) ह्या शब्दांत भरताने रसाचे असाधारण महत्त्व वर्णन केले आहे; व 'भरताचा रससिद्धान्त हा जागतिक साहित्यशास्त्रीय विचारात मोलाची भर घालणारा असा सिद्धान्त आहे' ह्या शब्दांत पूर्वेकडील व पश्चिमेकडील साहित्यशास्त्राच्या आधुनिक इतिहासकारांनी त्याचा गौरव केला आहे. अशा या रससिद्धान्ताचे ग्रंथकाराने प्रस्तुत ग्रंथात प्रथमच ऐतिहासिक दृष्टिकोनातून समालोचन केले आहे व आपला या विषयाचा अभ्यास, भरतपूर्व रसचर्चा, भरतप्रणीत रससिद्धान्त, भरतोत्तर रसविवेचन व रसप्रक्रियेची दोन रूपे – नाट्यरसः काव्यरस, अशा चार प्रकरणांतून प्रस्तुत केला आहे.

विषयाचे प्रतिपादन सुरेख व सुंदर असे आहे. स्वमताच्या समर्थनासाठी शक्य तिथे ग्रंथकाराने पुरावे दिले आहेत. परंतु जिथे, खास करून भरतपूर्वरसचर्चेत, साधन-सामग्री अल्प प्रमाणांत उपलब्ध आहे तिथे ग्रंथकाराला ढोबळ अनुमानांवर काम भागवावे लागले आहे. प्रतिपादनाची भाषा प्रौढ व प्रसन्न आहे. 'पूर्वसूरींच्या

अनुक्रमणिका

मतांना दूषणे न देता त्यांचे शोधन करणे' ('तस्मात् सतामत्र न दूषितानि मतानि तान्येव तु शोधितानि।') हे उद्दिष्ट ग्रंथकाराने सतत दृष्टीपुढे ठेवले आहे. विषयाच्या विवेचनात आग्रही भूमिकेऐवजी शक्य तो समतोल दृष्टी ग्रंथकाराने अवलंबिली आहे. अभिनवगुप्तांच्या *अभिनवभारती* टीकेविषयी ग्रंथकाराने मर्यादेत राहून टीका केली आहे (पृ. १८९, परिच्छेद २).

मात्र या संदर्भात टीका करताना आपण एक गोष्ट कधीही विसरता कामा नये. प्राचीन प्रमाणभूत ग्रंथांवर टीका लिहिताना अथवा भाष्य करताना प्रतिभाशाली आचार्य आपले स्वतःचे विचार मूळ ग्रंथकाराला अभिप्रेत आहेत ही दृष्टी ठेवून लिहीत. शतकानुशतके ही शैली अनेक शास्त्र-दर्शन-ग्रंथांवरील टीकाकारांनी व भाष्यकारांनी आपलीशी केली आहे. त्यामुळे त्या त्या शास्त्राच्या दर्शनाच्या विकासास हातभार लागला आहे.

ग्रंथकाराने रस-भावांच्या विवेचनात उपयुक्त भर टाकली आहे. अनेक मराठी वाचकांना ती नवीन वाटेल. शैवतत्त्वज्ञान आणि अभिनवगुप्तांचा रसविचार यांची ग्रंथकाराने केलेली तौलनिक समीक्षा हृद्य–मनोज्ञ आहे.

वर परीक्षणाच्या ओघात *रसचर्चे*तील काही दोषस्थळे परीक्षणकर्त्याने वाचकांच्या/अभ्यासकांच्या नजरेस आणून दिली आहेत. पण त्यामुळे प्रस्तुत ग्रंथाची योग्यता कमी होत नाही. 'गच्छतः स्खलनं क्वापि भवत्येव प्रमादतः।' हा न्याय संस्कृतात प्रसिद्धच आहे.

मराठीतील साहित्यशास्त्रावरील साहित्यात एका चांगल्या व वाचनीय ग्रंथाची भर घातल्याबद्दल ग्रंथकार अभिनंदनास पात्र आहे.

अनुक्रमणिका





प्रतिसाद

ज्ञानदेवीतील एक शब्द – २

कुंदर दिवाण

वाद-संवाद या सदराखाली (*नवभारत*, डिसेंबर १९९५) श्री. वसंत स. जोशी यांची टिप्पणी पाहिली. तीत म.शं. गोडबोले यांनी संपादित केलेल्या *सार्थ श्री ज्ञानेश्वरीत* मला अपेक्षित पाठ व अर्थ दिलेला आहे असे म्हटले आहे. परंतु गोडबोले यांचे ज्ञानेश्वरीचे हे प्रकाशन माझ्या रेडिओ टॉकच्या व 'धर्मचक्र'मधील लेख याच्याही नंतरचे, पुष्कळच नंतरचे आहे. आणि अर्थातच ते माझ्या पाहण्यात आलेले नव्हतेच. ते मी आत्ताच पाहिले आहे. परंतु त्यातही गंमत ही की, गोडबोले यांनी राजवाडे ज्ञानेश्वरी प्रमाण मानून जो पाठ दिला आहे तो राजवाडे ज्ञानेश्वरीत मुळी नाहीच. तिथे 'कां' आणि 'देशीक' असे वेगळे दोन शब्द आहेत. ते गोडबोले यांनी जोडून घेतले आहेत ते कशाच्या आधारावर? असा जोड पाठ त्यांना कुठे आढळला? तो माझ्या आकाशवाणी-वरील भाषणांतून वा 'धर्मचक्र'मधील माझ्या लेखांतूनच मिळाला असला पाहिजे. परंतु तसे नसल्यास आपण तो कुठून घेतला वा कसा कल्पिला याबाबत त्यांच्या पादटिप्पणीत वा त्यांच्या ज्ञानेश्वरीच्या शब्दकोश व स्पष्टीकरण म्हणून दिलेल्या भागातही कसलेच स्पष्टीकरण केलेले नाही. पण मूळ शब्द मुळी देशीक असा नाहीच. तो 'कांदिशीक' असा आहे. ज्ञानदेव हे व्युत्पन्न संस्कृत पंडित होते असेच म्हणावे लागेल. गोडबोले आपल्या प्रस्तावनेत म्हणतात त्याप्रमाणे ज्ञानदेवांनी संस्कृतच्या धर्तीवर मराठीत प्रयोग केले आहेत यावरूनही त्यांची संस्कृतभाषाभिरुची दिसून येते. कांदिशीक शब्दाचा 'कांदिशीको भयद्रुतः' हा अमरकोश-निर्देश व 'कां दिशं व्रजामि इति व्याकुलः' हा अर्थही माझ्या भाषण-लेखनात दिलेलाच आहे आणि तो केळकर, गोडबोले यांच्या ऐकण्यात वा पठनात-वाचनात आलेला असणे शक्य आहे. माझ्या ह्या पाठशोधाचा उपयोग केळकर व गोडबोले यांनी प्रच्छन्न रीतीने करून घेतला आहेच पण पाठ मात्र 'कां देशीक' व 'कांदेशीक' असाच का ठेवला ते कळत नाही. 'कां देशीक' असा एका शब्दाचा विच्छेद लेखनिकाचा प्रमाद मानून जोडून घेता आला तर 'दि' चा 'दे' हाही तसाच प्रमाद मानून तोही दुरुस्त करून घ्यायला अडचण नव्हती. परंतु तसे का नाही करण्यात आले?.

'मंगरूळकर-केळकर यांच्या वाचनात दिवाणांचा लेख आला होता की नाही हे कळावयास मार्ग नाही' असे जोशी लिहितात. पण ज्याअर्थी त्यांनी 'कांदिशीक'चा मीच दिलेला अर्थ दिला आहे त्या अर्थी त्यांनी माझा टॉक, नक्कीच नाही तरी, संभवतः ऐकला असला पाहिजे असे अनुमान होते हे जोशांना म्हणता आले असते. परंतु तसे सरळ म्हणण्याइतकी सरलता हवी ना! त्याऐवजी त्यांनी राजवाड्यांची पाटांगण प्रत पंडिती वळणाची; संस्कृतप्रचुर, क्लिष्ट आणि सामान्य व्यवहारात नसलेली 'कांदिशीक' असली शब्दयोजना त्यांनी केली असेल का असा प्रश्न पडतो म्हणून दीर्घशंका केली आहे – प्रत्यक्ष तसा प्राचीन मान्य प्रतीत पाठ उपलब्ध असताना! 'धर्मचक्रां'तील लेख त्यांच्या अवलोकनात कदाचित नसेल आला, पण पेठ्यांच्या तरी कुठे आला आहे? 'धर्मचक्र', संपादक भागवत, मुंबई एवढ्या पत्त्यावरून शोध घेणे खासच अशक्य नाही. गोडबोल्यांच्या तो नक्कीच पाहण्यात आला असला पाहिजे. कारण त्यांनी 'कांदिशीको भयद्रुतः' हे वचन उद्‌धृत केले आहे. आणि ते माझ्या लेखानंतर बऱ्याच वर्षांनी प्रकाशित झालेल्या आपल्या *सार्थ ज्ञानेश्वरीत*.

कांदिशीक हा अभिजात संस्कृत शब्द सामान्य संस्कृतज्ञांना अपरिचित असला तरी पंडितांना तो नवखा खचितच नाही. परंतु असे असता एकनाथ महाराजांच्या संशोधनातून तो कसा सुटला? पां.ना. कुळकर्णीसंपादित नाथपूर्वकालीन ज्ञानदेवीतही 'कांदिशीक'च्या ऐवजी देशधडी या अपपाठाचा आढळ होतो. तेव्हा नाथांनीही अशा अपपाठाची लागण झालेल्याच ज्ञानेश्वरीचे संशोधन केले असावे असे दिसते. त्यांच्या संशोधनीय ज्ञानदेवीच्या प्रतीत 'कांदिशीक'च्या ऐवजी 'देशधडी' असाच पाठ असावा असे अनुमान करावे लागते. नाहीतर संस्कृतचे पंडित एकनाथ 'कांदिशीक'च्या ऐवजी त्याचा तोतया 'देशधडी' स्वीकारते ना. पण खुद्द नाथांच्या हातची शुद्ध केलेली ज्ञानेश्वरी उपलब्ध आहे का? इति अलं पल्लवितेन.

'सत्य, संयम, सहिष्णुता' ही *नवभारता*ची भूमिका स्मरून माझ्या वरील लेखनात काही उणीव असल्यास त्याबद्दल क्षमस्व. वादो नावलम्ब्यः । बाहुल्यावकाशात् । अनियतत्वाच् च । हे माहीत असूनही 'जीवनं सत्यशोधनम्' हे सूत्र स्मरून किंचित सत्यशोधन केले आहे. हा संवाद आहे.

अनुक्रमणिका

अक्षरवेध

रा.ना. चव्हाण विचारदर्शन (लेखसंग्रह) – संपादक : शरदचंद्र चव्हाण, वाई, १९८७; पृष्ठे ११०, किंमत ४५ रुपये
जनजागरण – संपादक : सौ. वैशाली चव्हाण, सातारा, १९९५; पृष्ठे १६८; किंमत ८० रुपये

स्व. राजाराम नारायण तथा रा.नां. चव्हाण हे महाराष्ट्रातील समाजपरिवर्तनाच्या चळवळीचे एक साक्षेपी अभ्यासक आणि नेकीचे कार्यकर्ते होते. वाई येथील ब्राह्मो समाजाचे मुख्य आधारस्तंभ म्हणून त्यांचा लौकिक तर होताच; परंतु महाराष्ट्रातील सामाजिक प्रबोधनाच्या इतिहासाशी निगडित असे अनेक दुर्मिळ ग्रंथ आणि अन्य सामग्री त्यांच्यापाशी होती. त्यांचा संदर्भ म्हणून वापर करण्यासाठी महाराष्ट्रातील संशोधक त्यांच्याकडे येत असत आणि रा.ना. ही त्यांना त्यांच्याकडील अभ्यास- साधनांचे हे धन मोठ्या अगत्याने उपलब्ध करून देत असत. वाई येथील सत्यशोधक समाजाच्या रौप्य महोत्सवानिमित्त स्व. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी ह्यांची व्याख्याने त्यांनी घडवून आणली आणि तेथून त्यांचा आणि तर्कतीर्थांचा परिचय व सहवास वाढत गेला. स्व. शास्त्रीजींचा गाजलेला 'जोतीनिबंध' लिहून घेण्याचे काम त्यांनी केले होते. त्याचप्रमाणे वाई ब्राह्मो समाजाच्या निमित्ताने स्व. महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे ह्यांचाही निकटचा सहवास त्यांना बरीच वर्षे लाभला. प्रसिद्धीपासून दूर राहण्याचा त्यांचा स्वभाव होता आणि त्यांनी जे लेखन केले त्यामागे 'ग्रंथकार' म्हणून लौकिक मिळवण्या-पेक्षा लोकशिक्षणाची भूमिका होती. प्रस्तुत लेखात त्यांच्या *रा.ना. चव्हाण विचारदर्शन* आणि *जनजागरण* ह्या दोन पुस्तकांचा परामर्श घ्यावयाचा आहे. ह्या दोन पुस्तकांपैकी *विचारदर्शन* हे त्यांच्या ह्यातीत (१९८७) प्रसिद्ध झाले असून *जनजागरण* हे त्यांच्या द्वितीय स्मृतिदिनी – १० एप्रिल १९९५ रोजी – प्रकाशित करण्यात आले आहे.

जोतिनिबंधाच्या प्रकाशनानंतर स्व. शास्त्रीजींनी बहुजन-समाजातील सुधारकांचा इतिहास लिहिण्याचे काम अंगावर घेतले होते, अशी माहिती रा.नां.नी एके ठिकाणी दिली आहे. रा.नां.च्या पाशी असलेल्या अनेक दुर्मिळ साधनांचा आणि पुस्तकांचा संच ह्या कामी उपयोगी पडला. हे काम बरेचसे झाले होते; पण पुढे हा उपक्रम अपुरा राहिला आणि ह्या प्रकल्पातले झालेले लेखनही अप्रकाशितच राहिले, असे रा.नां. नी म्हटले आहे. हे अप्रकाशित लेखन आज उपलब्ध नाही. हे हस्तलिखित कोठे असावे, ह्याचा शोध संशोधकांना घेता येईल; पण रा.नां. नी वरील दोन पुस्तकांत आणि अन्यत्रही लिहिलेल्या काही लेखांतून अशा सुधारकांच्या जीवनांचे किंवा त्यांच्या काही पैलूंचे ओझरते दर्शन घडविले आहे. ते घडविताना इतिहासाबरोबरच वर्तमानाचा संदर्भही मनात ठेवला आहे. अशा लेखांमध्ये महात्मा जोतीराव फुले ह्यांच्यावरील लेखांची संख्या नजरेत भरण्यासारखी आहे. जोतीरावांच्या जीवनाची जडणघडण, विविध व्यक्तींचे आणि ग्रंथांचे त्यांच्यावर झालेले संस्कार, त्यांची लोकशिक्षकाची भूमिका, फुले आणि आंबेडकर, फुले आणि न्या. रानडे असे विषय ह्या लेखांतून रा.नां. नी हाताळलेले आहेत.

म. जोतीरावांचा पुण्यातील मिशनऱ्यांशी – विशेषतः १८३१ सालापासून पुण्यात येऊन राहिलेल्या रेव्ह. मरे मिचेल ह्यांच्याशी – निकटचा संबंध आलेला होता. तो मुळात त्यांच्या वडिलांच्या संबंधांतून आला असावा आणि त्यांच्या वडिलांचा मिशनऱ्यांशी आलेला संबंध त्या लोकांच्या बंगल्यांपुढील बागांच्या कामानिमित्त आला असावा, असे रा.नां. नी सूचित केले आहे. (*विचार-दर्शन*, पृ. ३) असे झाले असणे शक्य आहे; कारण जोतीरावांचे वडील गोविंदराव हे आपल्या दोन भावांबरोबर पेशव्यांकडे फुलांचे सुंदर पोषाख बनवून देत असत. पेशवाई बुडाल्यानंतर त्यांना युरोपियन लोकांच्या बंगल्यांपुढील बागा फुलविण्याच्या कामाकडे वळावे लागले असेल. पुण्याचे प्रसिद्ध पंचहौद मिशन फुल्यांच्या घरापासून जवळच आहे. फुल्यांचे वडील ह्या मिशनमधील मंडळींकडे भाजीपाला पोचवायला जात असतील, असा अंदाजही केला जातो. परंतु पंतोजींच्या मराठी शाळेतील शिक्षण खंडित झाल्यानंतर गफारबेग मुन्शी आणि लेजिटसाहेब ह्यांच्या मध्यस्थीमुळे जोतीरावांना ज्या मिशनरी शाळेत इंग्रजी शिक्षण घेण्याची संधी मिळाली (१८४१-४७) त्या शाळेच्या माध्यमातून ते मिशनऱ्यांच्या अधिक





अनुक्रमणिका

निकट आले असले पाहिजेत. रेव्ह. मरे मिचेल ह्यांच्या वेचक ग्रंथसंग्रहाचा त्यांना लाभ झाला आणि जोतीरावांवर प्रगाढ वैचारिक परिणाम घडवून आणणाऱ्या टॉमस पेनकृत 'राइट्स ऑफ मॅन' ह्या ग्रंथाचे मननही त्यांनी १८४७ च्या सुमारास केलेले आढळते. रेव्ह. मरे मिचेल ह्यांच्या सहवासाचा जोतीरावांच्या मनावर आणखी एक परिणाम झालेला दिसतो; रेव्ह. मरे मिचेल हे १८२३ पासून भारतात कार्यरत झालेल्या स्कॉटिश मिशनचे पाईक होते. देव आणि माणूस ह्यांच्या दरम्यान कोणीही मध्यस्थ नको, ही जोतीरावांच्या सत्यशोधक समाजाची गाभ्याची भूमिका प्रॉटेस्टंट परंपरेतील स्कॉटिश मिशनरी रेव्ह. मरे मिचेल ह्यांच्या संपर्कातून आकारास आली असावी, असे मानता येते.

जोतीरावांच्या जीवनात त्यांना लाभलेल्या सन्मित्रांचे महत्त्वही रा.नां. नी सांगितले आहे (*जनजागरण*, पृ. ६५) ह्या सन्मित्रांपैकी काही ब्राह्मणही होते. सदाशिव बल्लाळ गोवंडे, मोरो विठ्ठल वाळवेकर, स.य. परांजपे, केशवराव जोशी, भवाळकर, विनायक बापूजी भांडारकर ही काही ठळक उदाहरणे होत. १८४८ साली जोतीरावांनी मुलींची पहिली शाळा सुरू केली, तेव्हा त्यांना बुधवार पेठेतील भिडे वाड्यात जागा मिळवून देण्याच्या कामी जगन्नाथ सदाशिव गोवंडे आणि सदाशिव वल्लाळ गोवंडे ह्यांची मोठी मदत झाली होती. मोरो विठ्ठल वाळवेकर हे *सुबोध-पत्रिके*चे संपादक होते. सावित्रीबाईंना शिक्षण देण्याचे काम केशवराव भवाळकर, जोशी ह्यांनी केले होते. सदाशिव बल्लाळ गोवंडे आणि मोरो विठ्ठल वाळवेकर हे स्कॉटिश मिशनच्या शाळेचे विद्यार्थी होते ही बाब लक्षणीय आहे. मिशनरी हे स्वदेशी भिक्षुकांप्रमाणे ऐदी नव्हते. ते शाळा, दवाखाने, अनाथालये चालवीत होते. धर्मांतराचा हेतू असला तरी, त्यांच्या कामाचे महत्त्व कमी होत नाही, हे रा.नां. नी ठामपणे सांगितले आहे. (*जनजागरण*, पृ. १-२) अर्थात जोतीरावांनी किंवा त्यांच्या कोणत्याही सहकाऱ्याने ख्रिस्ती धर्माचा स्वीकार केला नाही. ख्रिस्ती मिशनऱ्यांचा हात त्यांना जेथवर धरावयाचा होता तेथवर त्यांनी तो धरला आणि पुढे स्वतःची स्वतंत्र वाट चोखाळली. हे विवेचन करीत असताना रा.नां. नी मार्मिकपणे म्हटले आहे; 'रेव्ह. मरे मिचेल व बाबा पदमनजी यांच्या कचाट्यातून फुलेराव "स्वतंत्र" झाले म्हणून जोतीबा महात्मा ठरले.' इतर अनेकांप्रमाणे जोतीरावही ख्रिस्ती झाले असते, तर ब्राह्मणेतर आणि आंबेडकरी चळवळीपासून हमीदभाई दलवाई ह्यांच्या मुस्लिम सत्यशोधक समाजापर्यंत महाराष्ट्रातल्या अनेक प्रागतिक विचारांच्या चळवळींना प्रेरक ठरलेला जोतीरावांचा 'सत्यशोधक समाज' अस्तित्वातच आला नसता. मात्र ह्या संदर्भात रा.नां.नी ख्रिस्ती झालेल्या काही कर्तबगार आणि शिक्षित स्त्रियांमध्ये ताराबाई शिंदे ह्यांचा निर्देश कसा व का केला आहे, हे कळत नाही. 'स्त्री-पुरुष तुलना' हे पुस्तक लिहून (१८८२) स्त्रियांच्या दुःखांना आणि पुरुषी अत्याचाराला वाचा फोडणाऱ्या ताराबाई शिंदे ह्या कधीही ख्रिस्ती झाल्या नाहीत! जोतीरावांच्या त्या समकालीन होत्या आणि जोतीरावांना त्यांच्याविषयी आदर होता. जोतीरावांचे एक खंदे सहकारी कृष्णराव भालेकर ह्यांनी ताराबाईंविरुद्ध टीकेचा सूर काढताच जोतीरावांनी 'सत्सार'च्या दुसऱ्या अंकात (ऑक्टो. १८८५) भालेकरांवर – त्यांचे नाव न घेता – अत्यंत कडक ताशेरे ओढले होते. अर्थात, ताराबाई ख्रिस्ती झाल्या नाहीत म्हणून जोतीरावांनी त्यांच्याबद्दल आदर बाळगला असे नाही. पंडिता रमाबाईंबद्दलही त्यांना तेवढाच आदर होता.

'छ. शिवाजी व म. फुले' ह्या आपल्या लेखात (*जनजागरण*, पृ. २५) रा.नां. नी 'सत्यशोधका'ची एक व्यापक व्याख्या दिली आहे. 'सत्य जो शोधितो तो सत्यशोधक.' ह्या व्याख्येच्या चौकटीत शिवाजी महाराज हेही एक सत्यशोधक ठरतात असे त्यांनी म्हटले आहे; कारण 'मालोजी-शहाजी ह्यांच्या काळापासून त्यांच्या काळात जो मुस्लिम अनुनय चालविण्याची प्रथा होती, रूढी होती ती मोडून राजकीय स्वातंत्र्याचा पाया शिवाजीने घातला. वाडवडिलांची चाल शिवाजीने तपासली व चालत आलेल्या मार्गाने म्हणजे एकपरी परंपरेच्या अंधश्रद्धेने शिवाजी गेले नाहीत. त्यांनी स्वबुद्धीचा वापर केला व नवे स्वराज्य संपादन केले... कोणताही नवा मार्ग प्रस्थापक हा सत्यशोधक या दृष्टीने असू शकतो...'

अशी व्यापक भूमिका रा.नां.ना आणि अन्य कोणास वाटल्यास त्यांनाही घेता येईल. ती तशी घेतल्यास जीवनहेतू, ध्येयवाद, तो साधण्यासाठी वापरली जाणारी साधने इत्यादी बाबतींत महदंतर असूनही अनेक व्यक्तींच्या थोरपणाचे वर्णन 'सत्यशोधक' ह्या एकाच शब्दाने करता येईल. तथापि, सामाजिक, सांस्कृतिक, राजकीय इतिहासांचे लेखन करीत असताना, त्याचप्रमाणे निरनिराळ्या क्षेत्रांत काम करणाऱ्या व्यक्तींच्या चरित्रांचे लेखन करीत असताना विविध संदर्भांचे आणि ते मांडणाऱ्या भाषेचे काटेकोर भान राखायचे असेल, तर अशी व्यापक चौकट फारशी उपयोगी पडत नाही ह्याची जाणीव रा.नां. ना आहेच. त्यामुळे ते लगेच म्हणतात की, 'शिवाजी हे सत्यशोधक होते म्हणजे १८७३ साली स्थापन झालेल्या सत्यशोधक मंडळाचे ते सभासद होते, असे म्हणावयाचे नाही.' राजर्षी शाहू महाराज हे सत्यशोधक होते की नव्हते, असे प्रश्न उपस्थित करून त्यांची उत्तरे ऐतिहासिक दस्तऐवजांच्या आधारे शोधू पाहणारे अभ्यासक रा.नां.ची 'सत्यशोधका'ची व्यापक व्याख्या स्वीकारीत नाहीत, हे उघड

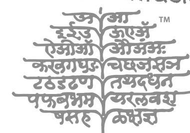
आहे. असे प्रश्नसुद्धा आता उपस्थित करू नयेत असे रा.नां. चे म्हणणे आहे. परंतु निर्लेप मनाने इतिहासाचे देणे इतिहासाला देऊन टाकल्यानंतर प्रागतिक समाजनिर्मितीसाठी एकत्र येणाऱ्यांना अशा प्रश्नांची कधीही अडचण होणार नाही, हे स्पष्ट आहे.

सत्यशोधनासंबंधीच्या आपल्या विवेचनाच्या ओघातच रा.नां. नी 'सत्यशोधक' (न?) हे वर्धमान व विकासक्षम असावे असे सांगून बौद्ध परिषदा बुद्धानंतरही वारंवार भरल्या आणि स्वतंत्र असा धर्मविचार बुद्धानंतर झाला असे म्हटले आहे. ह्या परिषदा थांबल्यानंतर भारतात बौद्धधर्माचा विकास खुंटला असे नमूद करताना ते म्हणतात : 'धम्माचा धर्म (म्हणजे कर्मकांड) झाले; व नागार्जुनाने हीनयान पंथ उपलब्ध केला, यामुळे बुद्धाच्या महायान मार्गाचे अवमूलन झाले व शेवटी बुद्धधर्म परंपरागत हिंदुधर्माने गिळून टाकला.' (*जनजागरण*, पृ. २८) ह्या ठिकाणी काही ऐतिहासिक सत्ये निदर्शनास आणणे आवश्यक आहे. नागार्जुन हा बौद्ध आचार्य बौद्धांच्या महायान पंथातील माध्यमिक संप्रदायाचा प्रवर्तक व तत्त्ववेत्ता म्हणून प्रसिद्ध आहे. हीनयान पंथाशी त्याचा संबंध जोडणे इतिहासाला धरून होणार नाही. नागार्जुनाचे तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रातील कार्य अनन्यसाधारण असून एकंदर भारतीय दर्शनांवर आणि विशेषतः आद्य शंकराचार्यांवर त्याचा प्रभाव विशेष असल्याचे पु.वि. बापट ह्यांच्यासारख्या व्यासंगी बौद्ध धर्माभ्यासकांनी दाखवून दिले आहे. महायान पंथाचे लोक हिंदू धर्माला अधिक जवळ आले. महायान पंथीयांनी ज्याला 'हीनयान' असे तुच्छतादर्शक नाव दिले होते तो बौद्धांमधील जुन्या स्थावरवादी लोकांचा 'श्रावकयान' पंथ हा गौतम बुद्धाच्या काळाला आणि मताला सर्वांत जवळचा होय.

न्या. रानडे आणि म. फुले ह्यांच्यातील मतभेदांचे विवेचन करण्याच्या उद्देशाने 'म. फुले, न्या. रानडे आणि डॉ. आंबेडकर' हा लेख रा.नां. नी लिहिला आहे (*जनजागरण* पृ. ४३) जोतीरावांनी ग्रंथकार सभेस पाठविलेले पत्र आणि न्या. रानडे ह्यांच्या काही विधानांवर जोतीरावांनी केलेली परखड टीका ह्यांचे निर्देश ह्या संदर्भात रा.नां. नी केले आहेत. १८७८ साली पहिली मराठी ग्रंथकारसभा (साहित्यसंमेलन) न्या. रानडे ह्यांच्या अध्यक्षतेखाली भरली होती. त्यानंतर सात वर्षांनी कृष्णशास्त्री राजवाडे ह्यांच्या अध्यक्षतेखाली दुसरी मराठी ग्रंथकारसभा पुण्यात भरली, तेव्हा जोतीरावांनी हे पत्र न्या. रानडे ह्यांच्यामार्फत पाठविले होते. मराठी ग्रंथकारसभा आणि आपण ज्या लोकांचे प्रतिनिधित्व करतो ते शूद्रातिशूद्र ह्यांच्यात फार मोठे अंतर असून ह्या सभेचा आणि आमचा मेळ बसणार नाही, असा ह्या पत्राचा थोडक्यात आशय होता. ह्या सभेच्या वृत्तान्तात जोतीरावांकडून एक पत्र आल्याचा उल्लेख असून त्या पत्रातला मजकूर मात्र देण्याचे टाळलेले आहे. हे पत्र *ज्ञानोदया*ने छापले म्हणून ते आज उपलब्ध झालेले आहे, ही वस्तुस्थिती आहे. १८८५ सालीच सयाजीराव गायकवाड पुण्यात दोन महिने वास्तव्यास असताना त्यांच्या गौरवार्थ झालेल्या एका समारंभात रानडे म्हणाले होते की, जातिभेद हा देशाच्या उन्नतीस आडवा येत नाही. ते असेही म्हणाले की, तीस वर्षांपूर्वी शेतकऱ्यांची जी परिस्थिती होती, तिच्यापेक्षा सध्याची बरी आहे. ह्या दोन्ही विधानांवर जोतीरावांनी टीकेची झोड उठवली होती. ग्रंथकारसभेस जोतीरावांनी पाठविलेल्या पत्राची त्या सभेच्या वृत्तान्तात नुसती नोंद करून त्यातील आशयाची दखल न घेणे ह्यात कमालीचा अनुदारपणा आहेच. त्याचप्रमाणे रानड्यांची उपर्युक्त अन्य दोन विधानेही सुटी वाचल्यास टीकार्हच आहेत. परंतु ती ज्यात होती ते भाषण आज पूर्णतः उपलब्ध नसल्यामुळे त्यांचा मागचा-पुढचा नेमका संदर्भ समजणे शक्य झालेले नाही.

रा.नां. च्या लेखनाचा एक विशेष असा की, लेखाच्या प्रतिपाद्य विषयाचा ओघ मधूनमधून सारखा थांबवून ते अन्य काही संदर्भ आणि माहिती देत राहतात. असे अनेक लेखांच्या बाबतींत झाले आहे. त्यामुळे त्या वेगवेगळ्या संदर्भांचे मनातल्या मनात वर्गीकरण करून रा.नां. च्या एकंदर लेखनाचा आशय समजून घ्यावा लागतो. फुले, रानडे, महर्षी शिंदे, डॉ. आंबेडकर, राजर्षी शाहूमहाराज आणि लोकमान्य टिळक ह्या थोर व्यक्तींना देशाच्या सामाजिक-राजकीय इतिहासाच्या परिप्रेक्ष्यात नेमक्या जागी बसवून त्यांचे परस्पर संबंध पाहण्याचा त्यांना प्रामाणिक प्रयत्न मात्र त्यांच्या ह्या काहीशा विस्कळीत मांडणीमधूनही आपल्याला स्पष्टपणे जाणवत राहतो. फुले आणि रानडे; महर्षी शिंदे आणि डॉ. आंबेडकर, शाहूमहाराज आणि लोकमान्य टिळक ह्यांच्यात मतभेद झाले तरी देशाच्या एकंदर व्यापक हिताचा संदर्भ ह्या सर्वांच्याच मनात कायम कसा होता आणि हा संदर्भ ह्या सर्वांना एकमेकांशी कसा जोडतो हे ते दाखवून देतात. गेल्या दीडशे वर्षांच्या काळात महाराष्ट्रात घडून आलेल्या सामाजिक-राजकीय परिवर्तनाने पूर्णत्व गाठलेले नसले, तरी एकंदर परिस्थिती बरीच पालटलेली आहे. ह्याचे भान ठेवून नव्या पिढीने पूर्वीच्या सर्व वादांकडे मनात कडवटपणा न ठेवता एक इतिहास म्हणून पाहावे, अशीही रा.नां. ची धारणा आहे. ती व्यक्त करण्यासाठीही ते वेळोवेळी आपल्या विवेचनाचा ओघ थांबवतात आणि झालेल्या प्रत्यक्ष परिवर्तनाची काही उदाहरणे देतात.

महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे ह्यांच्या सहवासाचा लाभ रा.नां. ना जवळपास अकरा वर्षे मिळाला. ह्या दीर्घ कालखंडात महर्षींशी





त्यांचे जे भावानुबंध जुळले त्यांचा प्रत्यय महर्षीवरील त्यांनी लिहिलेल्या लेखांतून येतो. ह्या लेखांतून आत्मीयतेचा आणि आदराचा एक वेगळाच प्रत्यय येतो. महर्षींचे जीवन महात्म्याचे जीवन असूनही त्यांची उपेक्षा झाली ह्याचे रा.नां. ना दुःख वाटते आणि ते योग्यच आहे. रा.नां. नी लिहिले आहे : 'देशाभिमान व राष्ट्रीय एकता ह्यांच्या कसावर कोणतीही समकालीन चळवळ किंवा सामाजिक आणि राजकीय उपक्रम घासून पाहून त्याचा ते स्वीकार व पुरस्कार करीत. उलट कोणतीही सार्वजनिक चळवळ व पक्ष (*ह्या कसाला उतरणार नाही असा) असला तर त्याचा ते धैर्याने धिक्कार व अव्हेर करीत. (*जनजागरण*, पृ. ८३) यातच त्यांच्या जीवनाचे मर्म सापडते.' रा.नां. नी महर्षींच्या जीवनाचे हे मर्म थोडक्या शब्दांत पण अगदी नेमकेपणाने मांडले आहे. जातीच्या मागासलेपणाचा निकष लावून स्वतंत्र-राखीव मतदारसंघ निर्माण करण्याच्या मागणीला महर्षींनी विरोध केला होता; पण डॉ. आंबेडकरांचा उदय होण्यापूर्वी अस्पृश्यता-निवारणाच्या कार्याला महर्षींनीच जोमाने आरंभ केला होता. लोकमान्य टिळकांना ते विलायतेहून आल्यावर पुण्यातील नागरिकांतर्फे मानपत्र देण्याचा कार्यक्रम ठरला तेव्हा त्याला इतर अनेकांबरोबर महर्षींनीही स्पष्ट शब्दांत विरोध केला होता. सामाजिक बाबतीत टिळकांचे धोरण समतेच्या आणि स्वयंनिर्णयाच्या तत्त्वास विघातक असल्यामुळे पुण्याच्या सर्व नागरिकांतर्फे त्यांना मानपत्र देणे योग्य होणार नाही; आणि 'ह्या वैगुण्यामुळे ते माझ्या मते खरे राष्ट्रीय पुढारी नाहीत' असे महर्षी म्हणाले होते. सामाजिक प्रश्नांच्या बाबतीत टिळक नेहमी सनातन्यांचा पक्ष घेतात ह्याचा अनुभव महर्षींना होता. मुंबईस भरलेल्या अस्पृश्यतानिवारण परिषदेला महर्षी शिंद्यांनी त्यांना आग्रहाने उपस्थित राहावयास भाग पाडले. आपण उपस्थित राहू; पण ते टिळक म्हणून, केसरीकार म्हणून नव्हे, असे टिळकांनी आधीच स्पष्ट केले होते. टिळकांनी ह्या परिषदेत केलेले आवेशपूर्ण भाषण भरपूर टाळ्या मिळवून गेले; पण टिळकांनी त्यानंतरच्या अस्पृश्यतानिवारक जाहीरनाम्यावर सही केली नाही!

आपल्या प्रामाणिक विचारांची किंमत साउथबरो कमिशनपुढे त्यांनी दिलेल्या साक्षीमुळेही महर्षींना चुकवावी लागली. त्यांच्या आणि डॉ. आंबेडकरांच्या संबंधात दुरावा निर्माण झाला. महर्षींची, त्यांच्या मोठेपणाची उपेक्षा महाराष्ट्रातल्या सर्वसामान्य माणसांपेक्षा थोर थोर नामवंतांनीच केली, असे म्हणावे लागते.

'आंबेडकरांना नाकारणारी ब्राह्मणेतर चळवळ' (*जनजागरण*, पृ. १२०) ह्या लेखात रा.नां. नी म्हटले आहे की, 'केवळ जन्मप्राप्त जात' हा मुद्दा धरून केलेली विधाने चुकतात.' हे महत्त्वाचे आहे. महात्मा जोतीराव फुले ह्यांच्यापासून डॉ. आंबेडकरांपर्यंतच्या समाजपरिवर्तनाच्या चळवळींच्या धुरिणांनी ब्राह्मण्यावर धार धरली होती. डॉ. आंबेडकरांना ब्राह्मणेतर चळवळीबद्दल आपलेपणा वाटत असे; म्हणून, रा.नां. च्या भाषेत सांगावयाचे तर, 'फुले-आंबेडकर समास झाला.' तरीही पूर्वा-स्पृश्यांच्या उन्नतीसाठी सक्रिय मान्यता देणारे ब्राह्मणेतर पुढारी थोडे होते. प्रत्यक्ष व्यवहारात अस्पृश्यतानिवारणाला बिलकूल पाठिंबा नसणारा ब्राह्मणेतर समाज अफाट होता. महाडच्या चवदार तळ्याच्या संग्रामाला विरोध करणारे सनातनी ब्राह्मणेतर होते. महार वतन बिलाला विरोध करणाऱ्यांत जसे काही ब्राह्मणेतर होते, तसेच काही पूर्वास्पृश्यही होते! जातिव्यवस्थेने आपल्याला श्रेष्ठत्व-कनिष्ठत्वावर आधारलेली जी उतरंड बहाल केलेली आहे तिच्या प्रत्येक पायरीवर उभी असलेली माणसे स्वतःसाठी समतेच्या तत्त्वाचा आग्रह धरताना आपल्या पायांखालच्या पायऱ्यांना ते तत्त्व लावायला कधी उघडपणे तर कधी प्रच्छन्नपणे काचकूच करीतच असतात! (ही कृती आजही – पण अधिक प्रच्छन्नपणे – अस्तित्वात आहेच.) ह्या संदर्भात शाहूमहाराजांनी काढलेल्या विद्यार्थी वसतिगृहांचे उदाहरण रा.नां. नी दिले आहे. ही वसतिगृहे अस्पृश्यांसह सर्व जाती-जमातींसाठी असल्यामुळे ग्रामीण भागातले, स्वतःला उच्च समजणारे कित्येक लोक आपली मुले स्वजातीच्या वसतिगृहांत घालीत. त्यामुळे नाइलाजाने शाहूमहाराजांना जातवार वेगवेगळी वसतिगृहे काढून देणे भाग पडले. रा.नां. नी आणखी एका महत्त्वाच्या बाबीकडे लक्ष वेधले आहे : 'ब्राह्मणेतरी चळवळीचा पाया जन्मप्राप्त व जन्मजात ब्राह्मणेतरत्वावर उभा राहिला. तसाच प्रकार दलित चळवळीचा सतत होईल, तर तीही संपूर्ण यशस्वी होणार नाही. ब्राह्मणेतर काय किंवा एकूण दलित समाज काय, आपसात जातिविघटित आहे,' असे सांगून ते म्हणतात की, हे विघटन दोघांच्याही ऐक्यास व प्रगतीस अडथळा आणणारे आहे. (*जनजागरण* पृ. १२३)

'कर्मवीर भाऊरावांतील तत्त्वनिष्ठ परिवर्तने' (जनजागरण, पृ. १२५) ह्या विस्तृत लेखात रा.नां. नी 'शाहू बोर्डिंग'चे रूपांतर 'रयत शिक्षण संस्थे'त कसे झाले ह्याचा थोडक्यात वृत्तान्त दिला आहे. मोठे ध्येय प्राप्त करून घेण्यासाठी कर्मवीरांनी विरोधी माणसेही कशी जोडली हे सांगितले आहे. सातारा जिल्ह्यात शिक्षणाधिकारी असताना खेड्यापाड्यांतील शेतकरी समाजातून आलेल्या आणि सत्यशोधक चळवळीत भाग घेणाऱ्यांकडे काक दृष्टीने पाहणाऱ्या, तसेच कर्मवीरांवरही टीका करणाऱ्या

* कंसातले शब्द परीक्षणकर्त्याचे. तसा आशय रा.नां. ना अभिप्रेत असला पाहिजे.

श्री. दीक्षित ह्यांनाच कर्मवीरांनी रयत शिक्षण संस्थेच्या ट्रेनिंग कॉलेजचे प्राचार्य केले. १९३५ साली ही घटना घडली आणि त्यानंतर दोन वर्षांनी वृत्तीने अत्यंत कर्मठ असलेले दीक्षित रयत शिक्षण संस्थेच्या वास्तूत (धनिणीच्या बागेत) सर्व जातिधर्मांच्या विद्यार्थ्यांच्या पंगतीत बसून जेवले. स्व. यशवंतराव चव्हाण आणि कर्मवीर ह्यांच्यात एक प्रकारचा दुरावा होता. यशवंतराव कर्मवीरांचे टीकाकारही होते. *कृष्णाकाठ* ह्या यशवंतरावांनी लिहिलेल्या आत्मचरित्रात 'भाऊराव ह्यांच्या नावाचा निर्देश एकदाच शोधांती आढळतो' हेही रा.नां. नी नमूद केले आहे. तथापि कर्मवीरांच्या निधनानंतर यशवंतरावांनी रयत शिक्षण संस्थेचे अध्यक्षपद स्वीकारले. हे व्हावे ही कर्मवीरांचीही अखेरची इच्छा होती. रयत शिक्षण संस्थेच्या कार्यकारी मंडळात रा.ब. काळे ह्यांचा अंतर्भाव होता. फलटणचे दिवाण स्व. के.वि. गोडबोले ह्यांनी फलटण संस्थानची साताऱ्यातील मिळकत रयत संस्थेला मिळावी म्हणून पुढाकार घेतला. कोण कोणत्या जातीचा वा पंथापक्षाचा आहे ह्याचा विचार न करता कोणाची गुणवत्ता किती आणि आपण हाती घेतलेल्या कामाला कोणाचा उपयोग किती हाच विचार कर्मवीरांनी केला. महाराष्ट्राने ह्यापुढे ब्राह्मण-ब्राह्मणेतरवादाला मूठमाती दिल्याखेरीज त्याचा उद्धार होणे अशक्य आहे असे १९५३ साली भरलेल्या सामाजिक परिषदेत कर्मवीरांनी स्पष्टपणे सांगितले.

सत्यशोधक चळवळीचे कार्यकर्ते म्हणून सार्वजनिक जीवनाला सुरुवात करणारे, 'रोअरिंग लायन' म्हणून ख्याती प्राप्त झालेले भाऊराव हळूहळू सत्यशोधक चळवळीतील केवळ घणाघाती पद्धत टाकून देऊन म. फुले व सत्यशोधक समाज ह्यांच्या शैक्षणिक आकांक्षांची पूर्ती करण्यासाठी कसे उभे राहिले, म. गांधींचा त्यांच्यावर कसा प्रभाव पडला, आणि १९४२ च्या 'भारत छोडो' आंदोलनात रयत शिक्षण संस्थेची अनेक केंद्रे भूमिगत चळवळीला कशी साहाय्यभूत झाली हेही ह्या लेखात सांगितले आहे.

'प्रबोधन व परिवर्तन ह्यांचे यशापयश' (*जनजागरण*, पृ. १५४) ह्या लेखात रा.नां. नी समाजप्रबोधनाच्या चळवळी झाल्या तरी अपेक्षित असे समाजपरिवर्तन आजही झालेले नाही, हे प्रांजळपणे सांगितले आहे. समाजपरिवर्तनाचा विचार खेड्यापाड्यांतील विविध जातीजमातींपर्यंत पोचला नाही. स्वतःला खानदानी आणि उच्चजातीय मानणाऱ्यांमध्येही बालविधवांच्या पुनर्विवाहाला आजही बंदी असावी, कित्येकांच्या घरात स्त्रियांना पडद्यात ठेवले जावे, स्वातंत्र्यानंतरही एक गाव-एक पाणवठा करताना अनंत अडचणी आणि विरोध ह्यांना तोंड द्यावे लागावे ह्या काही मोजक्या बाबी पाहिल्या तरी समाजप्रबोधनाला मिळालेल्या यशापेक्षा अपयश किती मोठे आहे ह्याचा अंदाज करता येतो. स्त्रियांच्या समतेचा विचार केला तरी, दिसून येणारे परिवर्तन वरवरचे असून त्यांना सतत दाबात ठेवण्याचा प्रयत्न करणाऱ्या पुरुषप्रधान परंपरेने त्यांच्या जीवनाचा आंतरिक गाभा बहंशी गुलामीचाच ठेवलेला आहे हे आपल्या समाजचित्राकडे थोडे नीट निरखून पाहिले तरी लक्षात येते. आपापल्या जातीच्या पायरीवर उभे राहून समतेची मागणी करणारे लोक त्या पायरीवर त्यांच्या-बरोबरच उभ्या असणाऱ्या स्त्रियांना किती समतेने वागवतात, हा विचार करण्यासारखा प्रश्न आहे. जातीजातींमधले पीळ आणि ताण आज अधिकच घट्ट होताना दिसतात. म. फुल्यांबद्दल अनादर बाळगणारे – थोडे लोक का होईना – पण आजही दिसतात! रा.नां. नी महाराष्ट्रातील एका थोर इतिहास संशोधकांचा ह्या संदर्भात नावानेच आणि स्वानुभवाचा संदर्भ देऊन निर्देश केलेला आहे (*जनजागरण*, पृ. ७). ह्या विद्वानांबरोबर झालेल्या त्यांच्या संभाषणाचे कसलेच तपशील रा.नां. नी दिलेले नाहीत. त्यामुळे म. फुल्यांबद्दलचा अनादर त्यांनी कसा व कोणत्या संदर्भात व्यक्त केला, हे कळणे आता शक्य नाही.

'बुद्ध, मार्क्स आणि आंबेडकर' (*विचारदर्शन*, पृ. ८६) हा रा.नां. चा एक अप्रकाशित लेख आहे. डॉ. आंबेडकरांनी समतेचे ध्येय गाठण्यासाठी मार्क्सवादाचा स्वीकार केला नाही, तर बुद्धाचा केला. दलित जनता कम्युनिस्ट चळवळीच्या हवाली न करता एका धर्माच्या हवाली केली. त्यांनी संसदीय लोकशाहीचा पुरस्कार केला. सर्व जगातील दलित-शोषितांबद्दल त्यांना सहानुभूती असली, तरी त्यांना त्यांचा लढा दलित पूर्वास्पृश्यांपुरताच मर्यादित ठेवावा लागला. बौद्ध धर्माचा स्वीकार करणाऱ्या आपल्या अनुयायांना डॉ. आंबेडकरांनी जी बावीस सूत्रे सांगितली ती त्यांचा एक जाहीरनामाच म्हणावा लागेल. ह्या जाहीरनाम्यावर सत्यशोधक विचारसरणीचा प्रभाव आहे; पण मार्क्सचा नाही. मार्क्सपेक्षा महात्मा फुले हे डॉ. आंबेडकरांना जास्त निकटचे ठरतात, हे सांगून रा.नां. नी म्हटले आहे की, 'बुद्ध व फुले ह्यांच्यावर मार्क्सचे किती प्रमाणात आरोपण करावयाचे हे नीट व सूक्ष्म पाहणे जरूर आहे.' अलीकडच्या काळात ह्या सर्व थोर पुरुषांना आणि त्यांच्या विचारांना एका साखळीत घालून त्यांच्या विचारांचे एक समन्वयित 'दर्शन' घडविण्याचे प्रयत्न मोठ्या जोमाने झाले आहेत. तथापि रा.नां. नी आपल्या अत्यंत साध्या, सोप्या भाषेत ह्या प्रयत्नांच्या मर्यादा दाखवून दिल्या आहेत.

रा.नां. नी लोकमान्य टिळक, तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, गुरुवर्य बाबूराव जगताप, श्री. म. माटे, समाजभूषण बाबूराव

गोखले, सत्यशोधक भाई माधवराव बागल आणि शिक्षणानंद बापूजी साळुंखे ह्यांच्यावरही लेख लिहिले आहेत (*विचारदर्शन*). ह्या लहान लहान लेखांतून त्यांनी ह्या व्यक्ती व त्यांचे कार्य ह्यांबद्दल आपला आदर व्यक्तविला आहे.

रा.नां. चा ह्या लेखसंग्रहांनी नव्या, उमलत्या पिढीला जुन्यांचे स्फूर्तीदायक आणि प्रवोधक स्मरण तर दिले आहेच; परंतु परिवर्तनाचे उद्दिष्ट आजही अल्पांशानेच साध्य झाले असल्यामुळे हे जुने समाजनेते काळाच्या दृष्टीने आजही नवे वाटावेत इतके जवळचे कसे वाटतात ह्याचीही सहजपणे जाणीव करून दिली आहे. *विचारदर्शना*च्या प्रस्तावनेत रा.नां.नी मांडलेला एक विचारही अत्यंत महत्त्वाचा आहे. थोरांचे दैवतीकरण करणे अत्यंत गैर असल्याचे त्यांनी स्पष्टपणे म्हटले आहे. त्यांचे नुसते पुतळे उभारण्याच्या वृत्तीबद्दल तर त्यांनी अनेकदा नाराजी प्रकट केली आहे. देवांचे काय किंवा माणसांचे काय, देव्हारे बनवून ठेवणे म्हणजे रोजच्या औपचारिक पूजेपलीकडे त्यांच्याबाबत आपले काही कर्तव्य राहत नाही अशी समजूत दृढ होते. आज वर्षानुवर्षे हेच चालले आहे. निव्वळ अभिनिवेशापलीकडे कोणी जात नाही. रा.नां. ना ह्याचा खेद आहे. समाजपरिवर्तनाच्या रस्त्यावर आपण आज नेमके कोठे उभे आहोत आणि अजून पार करायचा रस्ता किती दूरवर गेला आहे ह्याची जाणीव उत्पन्न झाली, तरी रा.नां. च्या लेखनाचे साफल्य झाले असे म्हणता येईल.

अ.र. कुलकर्णी

भगव्या वाटा – अरुणा रामचंद्र ढेरे, सुरेश एजन्सी, पुणे, १९९४; किंमत रू. ८०/-

---

या छोटेखानी पुस्तकात मळलेल्या ऐहिक वाटा सोडून भगव्या म्हणजे आध्यात्मिक मार्गाचे अवलंबन केलेल्या संतस्त्रियांचे चरित्रकथन सूत्रमय भाषेत केले आहे. बौद्ध, जैन, लिंगायत, शैव, वैष्णव, वारकरी, महानुभावी, नाथपंथी असा व्यापक पल्ला व व्यापक कालखंड अतिशय चित्तवेधक व मर्मभेदक भाषेत सादर करण्यात लेखिका यशस्वी झाली आहे. या पुस्तकात वर्णिलेल्या चौतीस स्त्रियांपैकी तेवीसजणी बिगर मराठी भाषेत काव्य रचणाऱ्या आहेत. पाली, अर्धमागधी, तमीळ, तेलुगू, कन्नड, अवधि (हिंदी) भाषेतील त्यांच्या काव्याचे मराठी पद्यानुवाद हृद्य उतरले आहेत. मराठी वाचकवर्गाच्या दृष्टीने महाराष्ट्राबाहेरील संतस्त्रियांची माहिती नावीन्यपूर्ण ठरण्याची शक्यता आहे.

कबीराप्रमाणे हिंदु-मुस्लिमांना सारखीच प्रिय असणारी, चौदाव्या शतकात काश्मिरात होऊन गेलेली लल्लेश्वरी, तसेच बाराव्या शतकात शूद्र मुलगा व ब्राह्मण मुलगी यांच्या आंतरजातीय विवाहाचा पुरस्कार करणाऱ्या बसवेश्वरांचा लिंगायत धर्म आणि बिज्जलाच्या सनातनी राजाने वधुवरांच्या आईवडिलांचे डोळे काढून त्यांना मृत्युदंड ठोठावला तेव्हा त्याच्या विरोधात झालेल्या युद्धात सहभाग घेणाऱ्या लिंगायतधर्मी सोमव्वा, सत्यवतीसारख्या कांडपिणीचा, झाडलोटीचा असा सामान्य व्यवसाय (कायक) करणाऱ्या स्त्रियांची माहिती विशेष प्रत्ययकारी वाटते. विविध संप्रदायांच्या भारतभरच्या प्राचीन संतस्त्रियांनी त्या कर्मठ काळात आपल्या भाव-भक्तीशी जी अविचल निष्ठा दाखवली ती आजच्या सुधारलेल्या काळातही दुर्मीळ म्हटली पाहिजे. सासर-माहेरच्या घरांमध्ये आचारविचारांची मोठी तफावत असताना किंवा अगदी जवळचे नातेवाईक(पती किंवा भाऊ यांसारखे) भिन्न प्रवृत्तीचे असतानादेखील आपल्या आचारविचारांचे स्वातंत्र्य जिद्दीने जपणाऱ्या मागैयारक्कारसी (पृ. ८८), तिलकवती (पृ. ७२) यांसारख्या स्त्रिया या पुस्तकात भेटतात. त्या आपल्या आचरणाने आप्तविरोधावर व समाजविरोधावर मात करून त्या साऱ्यांना आपल्यासारखे बनवितात. अशा काही प्रेरक कथा हे या पुस्तकाचे श्रेय असले, तरी या चरित्रकथनाला दुसरीही एक खंत वाटणारी बाजू आहे.

प्रस्तुत पुस्तक 'मुक्तीसाठी आयुष्य वेचणाऱ्या साऱ्याजणींना' अर्पण करण्यात आले आहे. अलीकडच्या काळात स्त्री-मुक्तीचा आत्मस्वर संतस्त्रियांच्या चरित्रकथनातून शोधण्याचा प्रयत्न सौ. तारा भवाळकर तसेच सौ. इंदुमती शेवडे यांच्या पुस्तकांमधून झालेला दिसतो; पण या छोटेखानी पुस्तकातील मुक्तिगाथा ही त्यापेक्षा वेगळ्या प्रकारची वाटते. चमत्काराशिवाय नमस्कार नाही या वचनाप्रमाणे या कथांमधून संतस्त्रियांच्या आगळ्यावेगळ्या भक्तीमुळे त्यांनी करून दाखविलेले अनेक चमत्कार सुरसपणे सविस्तर वर्णिले आहेत. त्यांतून स्त्रीमुक्तीच्या कार्याला प्रेरणा कशी मिळणार? अंधश्रद्धाच वाढत जाणार. उदा. पृ. ६५ वर





तंजावरजवळच्या तिरुप्पनंदालच्या तडागै या पुजारीकन्येच्या कथेत गर्भगृहातील पूर्णाकृती शिवमूर्तीला हार घालण्याचा तिने टाचा उंच करून केलेला प्रयत्न निष्फळ ठरल्याचे पाहून 'त्या मूर्तीने तिच्या पुढ्यात मस्तक वाकवलं – अगदी तिच्या हाताजवळ झुकवलं' असा चमत्कार वर्णिला आहे. पृ. ६० वर पाचव्या शतकात तामीळनाडूमधल्या काराइक्कल नावाच्या गावातील पुनितावती या साध्वीची गोष्ट आहे. परमदत्ताला (तिच्या पतीला) कुणी भेट म्हणून दिलेल्या दोन आंब्यांपैकी एक आंबा तिने घरी अवचित आलेल्या भुकेलेल्या अतिथीला दान केला. पतीला सत्यकथन करण्यास ती घाबरली. पतीने दुसरा आंबा मागितला तेव्हा आपलं सर्व बळ एकवटून तिनं ईश्वराचं स्मरण केलं आणि तिच्या हाती खरोखरीच एक आम्रफल आलं असं वर्णिलं आहे. तिच्या या दैवी शक्तीची प्रचीती आल्यावर पती तिच्यापुढे नतमस्तक झाला पण तिला हाडामासाची मानवी स्त्री मानायला तयार झाला नाही. आणि पुनितावतीसारख्या सुशील, सद्‌गुणी, गोड आणि आपल्या पतीवर मनापासून प्रेम करणाऱ्या स्त्रीचा त्याने त्याग केला. तो मदुरेला गेला आणि तिथेच राहू लागला. तिथे त्याने पुन्हा लग्न केले. नंतर पुनितावती मद्रासजवळ तिरुअलंकाडु नावाचं गाव आहे तिथे राहू लागली. तिथल्या नटराजशिवाचं विश्वनृत्य पाहात तिने आयुष्याची अखेर केली. अशा अनेक चमत्कारकथांनी हे पुस्तक ओतप्रोत भरले आहे.

जवळजवळ बाराशे वर्षे तमिळ परंपरेत प्रसिद्ध असलेली ओवै (या तमिळ शब्दाचा अर्थ म्हातारी असा आहे) हिची अडीचशेपेक्षा जास्त पदं उपलब्ध आहेत. पृ. ७९ वर तिची कथा आहे.

"कबीराचे दोहे उत्तरेत किंवा तुकारामाचे अभंग जसे महाराष्ट्रात सर्वसामान्य माणसाच्या मुखी येतात तशी ओवैची नीतिपर वचने तामीळनाडूमध्ये सर्वतोमुखी आहेत. जीवनाचं खरं मोठेपण कोणत्या गोष्टीत सामावलेलं आहे हे तिला स्वच्छ समजलेलं होतं. एके ठिकाणी ती सहज म्हणालेली आहे:

कशास तुलना राजा आणि प्रज्ञावंताची?
राजाहुनही महान कीर्ति ज्ञानी पुरुषाची
राज्याच्या सीमेतच गाजे पवाड राजाचे
चहूकडे भूमीवर गाजे यश विद्वानाचे

लेखिकेने ओवैच्या तमिळ पदाचा दिलेला हा मराठी अनुवाद वाचून एका सुप्रसिद्ध संस्कृत श्लोकाची तीव्रतेने आठवण होते. या पदाचा व त्या श्लोकाचा अर्थ तंतोतंत एकच असल्यामुळे जास्त प्राचीन काय? ओवैचे पद की हा संस्कृत श्लोक असा प्रश्न मनात उपस्थित होतो. मूळ संस्कृत श्लोक असा आहे:

"विद्वत्वं च नृपत्वं च नैव तुल्यं कदाचन
स्वदेशे पूज्यते राजा विद्वान सर्वत्र पूज्यते।"

प्रस्तुत पुस्तकामध्ये खटकणाऱ्या काही विसंगती आढळतात. नाथपंथिनी मुक्ता व ज्ञानेश्वरभगिनी मुक्ता अशा दोन मुक्तांचे वर्णन करताना पृ. ११४ वर 'महाराष्ट्रात चांगदेव या योगी पुरुषाची गुरू म्हणून ज्ञानदेवांच्या चिमुरड्या बहिणीचा उल्लेख केला जात असला आणि त्यासंबंधीच्या पुष्कळ आख्यायिका नंतर निर्माण झाल्या असल्या, तरी प्रत्यक्षात "वृद्ध योगी" चांगदेव हा ज्ञानेश्वरभगिनी मुक्तेचा नव्हे, तर तिच्याही पूर्वी होऊन गेलेल्या "योगिनी" मुक्तेचा शिष्य असल्याचे स्पष्ट पुरावे संशोधकांना प्राप्त झालेले आहेत हे विसरून चालणार नाही' असे विधान आहे. या ठाम विधानानंतर मग ज्ञानेश्वरभगिनी मुक्तेच्या संदर्भात "चांगदेवाला 'कोरा' म्हणून प्रथम हसणारी आणि नंतर त्याचा शिष्यभावानं स्वीकार करून त्याला घडवणारी" मुक्ता असे पृष्ठ ११८ वरील विधान विसंगत वाटते. पृ. ८८ वरील विधानात एक व्यावहारिक विसंगती आढळते. लिंगायतधर्मी सोमव्वा कांडपिणीची "मनोभावांची वचनं एकीकडे जन्म घ्यायची आणि दुसरीकडे साळींची फोलं निघून सुरेख शुभ्र तांदूळ उखळात हसू लागायचे" असे विधान पृ. ८८ वर येते. मुसळीने उखळात कांडलेल्या साळींमधून सुरेख शुभ्र तांदूळ बाहेर पडत असे म्हणण्यात व्यावहारिक विसंगती आहे. अशा प्रकारचे हातसडीचे तांदूळ तांबड्या, हिरव्या मळकट रंगाचे असतात असा प्रत्यक्ष अनुभव आहे. गिरणीत कांडलेल्या साळीतून 'सुरेख शुभ्र' तांदूळ बाहेर येतात. पण गिरणीच्या सुरेख, शुभ्र तांदळांच्या हास्यापेक्षा उखळीतील मळखाऊ रंगांच्या तांदळांचे हास्य अधिक चमकदार व प्रसन्न वाटते.

छोट्या आकाराची केवळ १५२ पृष्ठे असलेल्या या पुस्तकाचे रु. ८०/- हे मूल्यही पृष्ठसंख्येशी विसंगत वाटते.

वेणू पळशीकर





अनुक्रमणिका

शिक्षण-चित्र : राम जोशी, ग्रंथाली प्रकाशन, मुंबई १९९६. किंमत रु. १५०/-

शिक्षण-चित्र हे प्रा. राम जोशी यांनी लोकसत्तेसाठी लिहिलेल्या साप्ताहिक सदरातील वर्षभराच्या लेखांचे संकलन आहे. वृत्तपत्रीय लेखनाच्या आशयाच्या आणि अभिव्यक्तीच्याही काही अंगभूत मर्यादा असतात याचा निर्देश प्रा. जोशी यांनी आपल्या प्रारंभीच्या 'दोन शब्दां'त केला आहे. त्या लक्षात घेऊनही प्रा. जोशी यांचे हे लेखन आशयघन व रोचकही झाले आहे. यासाठी त्यांचे अभिनन्दन करावयास हवे.

बालशिक्षण, शालेय शिक्षण, व्यवसायशिक्षण, उच्च शिक्षण, शिक्षक, शासन व संकीर्ण अशा विभागात हे संकलन करण्यात आले आहे. जवळजवळ सर्व शिक्षणक्षेत्रातल्या अनेकविध समस्यांविषयी प्रा. राम जोशी यांनी या विविध लेखांतून विवेचन केले आहे. उच्च शिक्षणाच्या क्षेत्रात त्यांनी आयुष्यभर प्रभावी कार्य केले आहे. बालशिक्षणाच्या नव्याने हाती घेतलेल्या क्षेत्रातही ते कृतिशील आहेत. अशा स्वरूपाच्या त्यांच्या अधिकारामुळेच केवळ नव्हे तर या क्षेत्रात त्यांच्याशी सामान्यपणे असलेल्या समान वैचारिक भूमिकेमुळे या त्यांच्या मांडणीशी कटाक्षाने मतभेद नोंदवावा असे मला कोठे विशेष वाटले नाही, तसे करणे म्हणजे तो एक उकार-ईकार-अनुस्वार याविषयी काही किरकोळ मतभेद व्यक्त करण्याचा प्रकार होईल. (ज्याला इंग्रजीत crossing the "t's and dotting the "i's असे म्हणतात.) एक गोष्ट मात्र पटली की, शिक्षकांचा (तसाच विचारवंतांचाही) विचारही त्यांनी थोडा अधिक कठोरपणाने करावयास हवा होता. शासनाकडून काय घडू शकते किंवा काय घडू शकत नाही याच्या मर्यादा आता स्पष्ट झालेल्या आहेत. तरीही या क्षेत्रात आशावादीपणाने कार्यरत राहावे लागते. याला मी incorrigible optimism असे म्हणतो. (तो माझ्यातही आहे असे मी मानतो आणि ज्याचा 'घट्ट आणि मठ्ठ' असा आशय अनुवादही करतो.) प्रा. राम जोशींचा या पद्धतीचा आशावाद माझ्या या आशावादाशी मिळताजुळता आहे. त्यांचा महाराष्ट्रातील सध्याच्या युती सरकारला उद्देशून लिहिलेला लेख 'नव्या सरकारने नवी वाट चोखाळावी' (पृ. १९०-१९३) माझ्या मनात सहानुभूतीची भावना निर्माण करतो. प्रा. राम जोशी यांच्या विवेचनाच्या दिशेने शासनाने काही पावले टाकली तर मलाही आनंदच होईल. परंतु स्वतंत्र भारताच्या गेल्या अर्धशतकाच्या इतिहासात हे घडले नाही.

हे का घडले नाही हा खरा प्रश्न आहे. मला आठवते, १९७९ मध्ये राजकोटला भारतातील सर्व विद्यापीठांच्या कुलगुरूंची परिषद झाली होती. त्यावेळचे पंतप्रधान श्री. मोरारजी देसाई एक दिवस अगत्याने उपस्थित होते. त्यांनी आपल्या भाषणात सर्व स्तरावर मातृभाषेतून शिक्षण देण्याचा विचार आग्रहाने मांडला व शेवटी rhetorically विचारले : 'Now, who is against this?'

सर्वजण स्तब्ध होते. मी उभा राहिलो आणि म्हणालो : 'Sir, this a wrong way to ask the question.'

'Why do you say this is a wrong way to ask the question' मोरारजीभाईंना असा प्रतिवाद अनपेक्षित होता.

मी सांगितले : 'The vice-chancellors change, the education ministers change, the chief ministers change, even the prime ministers change – but at least the same political party has been in power for the last thirty years. The real question is why has it not been done even then.'

मोरारजीभाईंना हे रुचले नाही. परंतु ते काही म्हणालेही नाहीत.

भारताचे शिक्षण-चित्र तुम्ही कृष्ण-धवल रेखाकृतीत काढा की त्यात विविध रंग आपापल्या कल्पनेनुसार भरत जा, परंतु जोपर्यंत मूलभूत समस्येचे रूप बदलत नाही तोपर्यंत ही चित्रे सजीव होणार नाहीत व शिक्षणाच्या विविध समस्याही खऱ्या अर्थाने सुटणार नाहीत.

शिक्षणक्षेत्रात सजगपणे वापरणाऱ्या प्रत्येकाला याचे भान होणे अटळ आहे. त्यामुळे प्रा. राम जोशी यांच्या 'शिक्षण समाजपरिवर्तनाचे साधन बनू शकते यावर माझा विश्वास आहे. त्याचबरोबर भारताची सध्याची शिक्षणव्यवस्था परिवर्तनाच्या आड येत आहे असे माझे ठाम मत आहे. उच्चवर्णीयांनी आणि आर्थिक व राजकीय सत्ता ज्यांच्या हाती आहे अशांनी तिला स्वतःच्या वैयक्तिक आणि सामूहिक लाभासाठी वेठीला धरले आहे.' (दोन शब्द) या विधानाशी मी संपूर्णपणे सहमत आहे.

हे भान महात्मा गांधींना होते व ते त्यांनी देशाला आणून देण्याचा प्रयत्न केला. (१९२२ मधील अहमदाबाद न्यायालयातील

अनुक्रमणिका

त्यांचे निवेदन याला साक्ष आहे.) जवाहरलालजींची समाजवादी धारणा त्या दिशेने जाणारी होती. आधीची शिक्षणव्यवस्था स्वातंत्र्यसंपादनानंतर आमूलाग्र बदलली पाहिजे असे १९४८ मध्ये त्यांनी आग्रहाने शिक्षणमंत्र्यांना सांगितले. वल्लभभाईंनाही हे मान्य असावे. परंतु अहमदाबाद येथील एका भाषणात त्यांनी 'परंतु आम्ही अशा एका जाळ्यात अडकलेलो आहोत की...' अशा शब्दात शासनाची असमर्थता व्यक्त केली. विनोबाजींची वल्लभभाईंच्या या भाषणावरील प्रतिक्रिया धारदार होती (१९५०). ते म्हणाले : 'एखादा ज्येष्ठ विचारवंतही असे म्हणाला असता तर ते मी समजू शकलो असतो परंतु सत्तेची सूत्रेच हाती असणारे नेतेच असे जेव्हा म्हणू लागतात... जाळे कितीही बिकट असले तरी ते तोडलेच पाहिजे.'

हे तेव्हा घडले नाही. नंतरही आजपर्यंत घडलेले नाही. विचार एका दिशेने व आचरण उलट्या दिशेने अशी भारतीय शिक्षणव्यवस्थेची अवस्था का झाली? याला राष्ट्रीय मानसिकतेची दुभंगलेल्या व्यक्तिमत्त्वातून निर्माण झालेली विकृती मानावयाचे की मतपेटीकडे दृष्टी ठेवून वरिष्ठ वर्गाने केलेली जनानुनयाची खेळी म्हणावयाचे? याचे काही विवेचन जे.पी. नाईक यांच्या Education Commission and After (१९८०) या ग्रंथात आढळेल.

परंतु भारतीय शिक्षणव्यवस्थेच्या मूलभूत समस्यांची परखड मांडणी Education for Our People (१९७८) या निवेदनात आहे. या निवेदनाचा आराखडा जे.पी. नाईक यांनीच तयार केला होता व त्या निवेदनाच्या खाली भारतातील सुमारे चाळीस प्रमुख विचारवंतांच्या व व्यक्तींच्या सह्या होत्या. या निवेदनाला जयप्रकाश नारायण यांची अनुमतिदर्शक प्रस्तावना आहे. आजही मी या निवेदनाशी जवळजवळ शंभर टक्के सहमत आहे व कदाचित प्रा. राम जोशीही असू शकतील.

विद्यार्थी, शिक्षक, पालक, शिक्षणसंस्था, समाज, राजकीय पक्ष, शासन हे सर्व शिक्षणव्यवस्थेकडून काही अपेक्षा बाळगणारे, तिला काही अंशी वळण देऊ शकणारे व अनेकदा तिच्यावर अहितकारक दडपण आणणारे घटक आहेत. यात सर्वात अधिक दोषी असा वाटणारा परंतु वस्तुतः सर्वात कमी दोषी असणारा घटक विद्यार्थ्यांचा आहे. चांगले शिक्षण मिळेल, त्याचा कस नीट लागेल. समाजात त्याचे आर्थिक चीज होईल असा विश्वास असेल तर विद्यार्थ्यांचा विधायक प्रतिसाद आपोआपच सुधारेल. मग शिक्षणव्यवस्थेत असे बदल का घडून येत नाहीत?

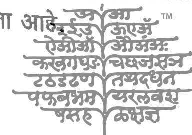
शिक्षण व्यवस्थेविषयी या सर्व घटकांच्या मनात असमाधान आहे व आजची शिक्षणव्यवस्था कोसळत आहे याविषयीही कोणत्याही घटकाच्या मनात शंका नाही. परंतु प्रत्येक घटक इतर घटकांच्याकडे बोट दाखवून आपल्याला मात्र या आरोपात उगाचच गोवले जात आहे अशी भूमिका घेत असतो. शासनाकडे बोट दाखवणे इतर सर्वांनाच सोयीचे असते आणि शासनसंस्थाही कोडगेपणाने आपल्या राजकीय हितसंबंधांना धक्का पोचणार नाही किंवा त्या हितसंबंधांना उपकारकच ठरतील असे निर्णय घेत असते.

Education For Our People या निवेदनाचे विवेचन करण्यासाठी एका राजकीय विचारधारेच्या कार्यकर्त्यांच्या गटामध्ये मला बोलावले होते. ते सर्व झाल्यानंतर त्यांचे प्रमुख मला बाजूला घेऊन म्हणाले, 'जोपर्यंत निवडणुका ह्या आजच्या पद्धतीने होत आहेत तोपर्यंत यातील काहीही होणार नाही.'

ही अगतिकता राष्ट्राचा सामूहिक पुरुषार्थ हरवल्याची किंबहुना त्या पुरुषार्थाची प्रेरणाच नाहीशी झाल्याचे लक्षण आहे. अशा वेळी मग शिक्षणव्यवस्था समाजपरिवर्तनाचे शास्त्र आणि शस्त्र म्हणून काम करीत नाही तर ती केवळ आजच्या 'जैसे थे' समाजव्यवस्थेची रखवालदार म्हणूनच काम करीत राहते.

शिक्षणव्यवस्थेतील परिवर्तनासाठी सर्व संबंधित घटकांच्या सामूहिक पुरुषार्थाची आवश्यकता असली तरी त्यातही विशेष उत्तरदायित्व शिक्षकवर्गाचे आहे. शिक्षणावर होणाऱ्या एकूण खर्चापैकी ऐंशी ते नव्वद टक्के खर्च शिक्षकांच्या वेतनावर होतो. आज भारतात सुमारे अर्धा कोटी लोक शिक्षक/प्राध्यापक म्हणून काम करीत आहेत. या दोन गोष्टी लक्षात घेतल्या तरी या वर्गाच्या कार्यक्षमतेचे व कृतिप्रवणतेचे शिक्षणक्षेत्रातील व अन्य समाजपरिवर्तनातील स्थान किती महत्त्वाचे आहे हे लक्षात यावे. एका अत्यंत संस्कारक्षम वयात नव्या पिढीवर संस्कार करण्याचे काम या वर्गाकडून होत असते यामुळे तर या वर्गाचे महत्त्व अपरंपार वाढते.

परंतु मीठच जर अळणी झाले तर त्याला कशाने रुची आणता येईल अशी या वर्गाची आजची स्थिती आहे. आपल्या वेतन-सुविधा आदि गोष्टींसाठी शिक्षकसंघटना जागरूक असतात, आक्रमक पवित्रेही घेतात. परंतु आपल्या आचारसंहितेविषयी, सामाजिक उत्तरदायित्वाविषयी मात्र त्या सतत मौन पाळत आल्या आहेत. अनेकदा प्रतिकूल भूमिकाही घेत आलेल्या आहेत. National Commission on Teachers - I (Govt. of India) च्या प्रश्नावलीपैकी शिक्षक आणि समाज या भागातील उत्तरांचा अहवाल मी लिहिला आहे, त्या अहवालातील निष्कर्षांचा आशयच मी वर नमूद केला आहे.





अनुक्रमणिका

असे हे नाउमेद करणारे एक विचित्र चित्र आहे. शिक्षकवर्गाविषयी जी वस्तुस्थिती आहे तशीच सामान्यपणे विचारवंतांविषयीही आहे. विचार तर खूपच झाला आहे; उणीव आहे ती कृतीची, नवे मार्ग शोधणाऱ्या व नंतर सार्वत्रिक होऊ शकणाऱ्या कृतीची. प्रा. राम जोशी लिहितात (पृ. ४३) : 'मणभर सद्विचारापेक्षा कणभर कृती अधिक सरस असते, झकेरियाजी.' हे आपणा सर्वांनाच लागू होण्यासारखे आहे.

या परिस्थितीतून बाहेर पडण्याचा काहीच मार्ग नाही का? तत्काळ प्रभावी होईल असा तर काही मार्ग दिसत नाही. शिक्षण, शिक्षक आणि समाजपरिवर्तन या क्षेत्रांत अल्पस्वल्प धडपड केल्यानंतर मी हे विधान करीत आहे. यश अत्यल्प आहे परंतु माझा आशावादही 'घट्ट आणि मठ्ठ' आहे. प्रा. राम जोशी आता बालशिक्षणाच्या क्षेत्रात कृतीसाठी उतरले आहेत व काही प्रमाणात यशस्वीही झाले आहेत. त्यांच्या पुस्तकात विविध यशस्वी प्रयोग करणाऱ्या काही व्यक्तींची, संस्थांचीही उत्साहवर्धक उदाहरणे आहेत. अशी इतरही काही उदाहरणे सुदैवाने आजच्या निरुत्साही वातावरणात अस्तित्वात आहेत. निदान अशा सर्वांना एकत्रित आणून त्यांचे राजकीय धारेपासून अलिप्त असे एखादे व्यासपीठ उभे करता येईल का? शिक्षकांची/प्राध्यापकांची/विचारशीलांची/प्रयोगवीरांची एक विधायक प्रभावी संघटना उभी करता येईल का?

मग तिला नाव तुम्ही कोणचेही द्या.

प्रश्नाचे उत्तर अवघड आहे. आजवरचा अनुभव प्रायः निराशाजनक आहे. परंतु उत्तर शोधण्याचा प्रयत्न तर अदम्य उत्साहाने चालू ठेवलाच पाहिजे.

कारण –

एषपन्था। एतत् कर्म। नान्यः पन्था विद्यते अयनाय।

प्रा. राम जोशी यांचे पुस्तक वाचणाऱ्याच्या मनात असेच अनेक प्रश्नांचे मोहोळ उठल्याखेरीज राहणार नाही. खरे तर तोच त्यांचा उद्देश आहे व ते श्रेय त्यांनी साध्य केलेले आहे.

देवदत्त दाभोलकर

'दुःखाचे श्वापद' – रंगनाथ पठारे; शब्दालय प्रकाशन, श्रीरामपूर १९९५; किंमत रु. ८५/-

---

अलीकडच्या काळातील गंभीर प्रकृतीचे कादंबरीकार म्हणून रंगनाथ पठारे यांचे नाव घेतले जाते. स्वातंत्र्योत्तर काळात भाऊ पाध्ये, भालचंद्र नेमाडे यांनी आशययुक्त, मूल्ययुक्त, जीवनसन्मुख कादंबऱ्यांची निर्मिती करून मराठी कादंबरीला सकस बनविले. त्यामुळे मराठी कादंबरीकडे पाहण्याची मराठी वाचकाची दृष्टी आणि कादंबरीकडून मराठी वाचकांच्या अपेक्षा या दोहोंत बऱ्याच प्रमाणात फरक घडून आला. अशा वाङ्मयीन पर्यावरणात भालचंद्र नेमाडे, भाऊ पाध्ये यांच्या कादंबरीशी नाते सांगणारी, त्यांच्या प्रभावाने रंगलेली रंगनाथ पठारे यांची कादंबरी आली. साहजिकपणे, एका विशिष्ट प्रकारच्या वाचकवर्गाला ती अधिक प्रिय झाली. तिला अनेक मानसन्मानही प्राप्त झाले. रंगनाथ पठारे यांच्या साहित्यावर एक चर्चासत्रही घेण्यात आले आणि या चर्चासत्रात झालेल्या चर्चांचे, ऊहापोहाचे एक पुस्तकही लगोलग प्रकाशित झाले. या सर्वांवरून रंगनाथ पठारे हे मान्यवर कादंबरीकार आहेत, कादंबरीच्या क्षेत्रात त्यांनी स्वतःचे असे स्थान निर्माण केले आहे, हे सहजच दिसून येते. जीवनदर्शनाची प्रेरणा असलेल्या पठारे यांच्या कादंबऱ्यांना सर्वसामान्य वाचकांची तसेच चोखंदळ रसिक समीक्षकांची मान्यता मिळालेली दिसून येते. 'ताम्रपट'सारख्या आकाराने आणि गुणवत्तेने मोठ्या असलेल्या त्यांच्या कादंबरीनंतर अगदी अलीकडेच म्हणजे जाने. '९५ मध्ये प्रकाशित झालेली त्यांची कादंबरी म्हणजे 'दुःखाचे श्वापद'. तिचा विचार या लेखात आहे.

या कादंबरीला अतिभौतिक, सामाजिक, मानसशास्त्रीय अंगे आहेत. 'उल्हास चत्तर' या तरुण शिक्षिकेचा अकाली आणि अकस्मात झालेला मृत्यू ही या कादंबरीतील केंद्रवर्ती घटना आहे. उल्हासचा मृत्यू, मृत्यू आणि जीवन या दोन्हींबद्दलचे प्रश्न निर्माण करतो. जीवनातले मध्यवर्ती प्रश्न कोणते याचे भान उल्हासच्या मृत्यूने येते. तिच्या मृत्यूने निवेदक अस्वस्थ होतो. कोणत्याही पूर्वसूचनेशिवाय श्रीमती गोपाळे यांच्याकडून निवेदकाला उल्हासच्या मृत्यूची बातमी कळते आणि तो हादरतो. निवेदकाची आणि उल्हासची मोजून दोनदाच भेट झालेली असते, पण तरीही अतिशय जवळिकीची भावना त्याच्या मनात तयार झालेली असते, आणि एरवी सुखी, समाधानी दिसणाऱ्या माणसातही चेहऱ्यावर दुःखाची गूढ छाया अमूर्तपणे वसत असावी असं काहीसं तिच्याबद्दल त्याच्या मनात आलं होतं (पृ. ४४). चेहऱ्यात गूढ लपविलेल्या उल्हासच्या मृत्यूने निवेदकाला धक्का बसतो. ती आत्महत्त्या आहे की खून आहे, याबद्दल संभ्रम असतो. पुढे, निवेदकाचा कातोरे नावाचा एक जुना विद्यार्थी त्याला अचानक भेटतो. तो

अनुक्रमणिका

सिव्हिल हॉस्पिटलमध्ये अटेंडंट असतो. तो माहिती सांगतो की, हा मृत्यू स्वाभाविक नसावा, ती आत्महत्त्या नसावी आणि तिच्यावर बलात्कार करण्याचा प्रयत्न झाला असावा असे डॉक्टर्स आपसात बोलत होते. कातोरेने दिलेल्या माहितीमुळे निवेदक अधिकच अस्वस्थ होतो. ही अस्वस्थता, मृत्यूचे गूढ आणि उल्हासबद्दल वाटणारी जवळीक यामुळे तो तिचे शेजारी, तिचा नवरा आणि तिचे आईवडील यांची भेट घेतो. या भेटीतून या घटनेची मानसशास्त्रीय बाजू उकलत जाते. उल्हासच्या बापाने तिच्या अगदी पोरवयात तिच्यावर केलेला बलात्कार, त्यामुळे अंगावर भडाभडा पाणी ओतून घेण्याची, वारंवार हात धुण्याची तिला लागलेली सवय, त्यामुळे तिचे संसारातून बाजूला होणे आणि दादासाहेब नरसाळे पाटलांनी बलात्काराचा प्रयत्न केल्यावर त्या धक्क्याने तिला मृत्यू येणे, असे एक सलग सयुक्तिक कथानक उभे राहते. इथे, उल्हासच्या मृत्यूपेक्षाही, त्याच्यामुळे समजलेले उल्हासचे जीवन अधिक प्रश्नचिह्नांकित आहे. हा प्रश्न अतिभौतिक स्वरूपाचा आहे. निवेदकाला प्रथम तो तिच्या डोळ्यांत जाणवतो. तिच्या नवऱ्याने दिलेला तिचा फोटो पुन्हा पुन्हा पाहताना त्याला जाणवते ते असे, '.... तिचे डोळे मोठे होते आणि त्यात काहीशी शब्दात न पकडता येण्याजोगी हरिणीसदृश चमक होती. काहीतरी जे होतं ते दुःखाचं असं होतं. जखमेचंच फक्त नाही. कशाचे तरी, कोणाचे तरी भक्ष्य ही ज्यांची अंतिम नियती असावी अशांचे डोळे जसे असावेत तसे ते होते. अरे बापरे! कोणाचे तरी भक्ष्य ही ज्यांची अंतिम गती असे? म्हणजे तिच्या कपाळावर सटवीने ते लिहून ठेवले किंवा तिच्या डोळ्यांत तिचे सारे आयुष्य नोंदवून ठेवले होते असे?.... वाघ, लांडगा अशा क्रूर प्राण्यांचे भक्ष्य होणे ही हरणाची अंतिम गती असते तसं?' (पृ. ११८)

'भक्ष्य' होणे हेच काही लोकांचे आयुष्य असते का? उल्हासच्या बाबतीत तर ते तसेच झालेले आहे. प्रत्यक्ष बापानेच तिच्यावर बलात्कार केला. आणि जणू पुढच्या सगळ्या आयुष्याची रेषा ठरून गेली. या बलात्कारामुळे मानसिक दबाव येऊन तिला स्वच्छतेचे विकृत वेड लागते पण ती हरत नाही. नव्याने आयुष्याचा डाव मांडू पाहते. वैवाहिक जीवन सुखी करण्याचा खूप प्रयत्न करते. तिचा नवरा तिच्याबद्दल निवेदकाला सांगतो, '... येवढी शिकल्याली समजदार बाई, वागनूकीनी सजन, दिसायला बाऱ्याबामनावाणी. मायाळु होती. मी सांगायचो. हा हा म्हणायची. पण फेरा आला का खल्लास काम.... जमतच नव्हतं. तेच त सांगतो. समजदार व्हती. रडत बसायची मग रात रात.'

'जमतच नव्हतं?'

'नायी ना! पाकळी बंद व्हती.' (पृ. ११५)

संसार करणे शक्य होत नाही म्हटल्यावर नवऱ्याचे दुसरे लग्न लावून देऊन ती बाजूला होते. पुढचे शिक्षण घेऊन शिक्षिकेची नोकरी करू लागते. जीवनाचा डाव पुन्हा मांडते. पण इथेही ती दादासाहेबांच्या भक्ष्यस्थानी पडते. त्यातच तिचा अंत होतो. जीवनाचा डाव पुन्हा पुन्हा वेगळ्या वेगळ्या प्रकारे मांडूनही 'भक्ष्य' होणे चुकत नाही. ती तिची नियतीच असते. सटवीने तिच्या कपाळावर तसेच लिहिलेले असते! जीवनातील हे नियतीचे अतर्क्य आणि अटळ स्थान केवढ्या दुःखाला जन्म देते? असे दुःखी होणे, न होणे हे माणसाच्या हातात असत नाही. पण त्याबद्दल विशिष्ट भूमिका घेणे हे व्यक्तीच्या हातात असते. उल्हास अशी भूमिका घेते आणि नियतीचे फटकारे बसल्यानंतरही वेगवेगळ्या प्रकारे डाव मांडू पाहते. हे कशामुळे घडते? या अनुभवाचा अर्थ लावण्यासाठी लेखक एक विचारकल्प वापरतो. तो म्हणजे, जगण्याची जिद्द प्रबळ असते म्हणूनच व्यक्ती अनेक प्रकारे धडपडत असते. नियतीचा अटळपणा, त्यातून जन्माला येणारे दुःख हे एक टोक आणि जगण्याची प्रबळ जिद्द हे दुसरे टोक. व्यक्तीची सगळी धडपड या दोन टोकांत चाललेली असते. या धडपडीतूनच ताण निर्माण होतात आणि अखेरीस विजय नियतीचाच होतो. कारण नियतीचा विजय होणार हे ठरलेलेच असते; अटळ असते. कादंबरीच्या प्रारंभी लेखकाने जे अवतरण उद्धृत केले आहे, त्यातून हा ताणच सूचित होतो. '...When we got up to her she was asking for water. And the lieutenant said to kill her. So he ripped off her clothes, they stabbed her in both breasts, they spread her eagle and shoved in E tool up her vagina, an entranching tool and she was asking for water...'

(from the confession of Sergeant Scott Camil, later a leader of Vietnam Veterans Against the War)

या अवतरणातून साक्षात मृत्यू समोर असलेल्या, अनेक लांछनास्पद अनुभवातून जाणाऱ्या आणि तरीही जगण्यासाठी पाणी मागणाऱ्या स्त्रीचे चित्र उभे राहते. 'उल्हास' काही प्रमाणात अशीच आहे. घाव मनात ठेवून हसत जगणारी. जगण्यासाठीच्या नव्या वाटा धुंडाळणारी. या प्रयत्नात ती अपयशी होते. उल्हासच्या धडपडीचा लेखकाने लावलेला अर्थ निवेदकाच्या माध्यमातून व्यक्त होतो. उल्हासच्या आई-वडिलांकडे गेल्यावर त्याला तिचे पूर्वायुष्य समजते. ते माहितीचे ओझे घेऊन तो घरी परत येतो, तोच त्याला पोलीस-स्टेशनमधून बोलावणे येते. तेथे त्याला समजते

की, श्रीमती गोपाळे यांनी त्याच्या विरुद्ध तक्रार केली आहे. तिथेच, पोलीस अधिकाऱ्याकडून खरी माहिती म्हणून या प्रकरणात दादासाहेब नरसाळे पाटील गुन्हेगार असल्याचे, त्यांनीच बलात्काराचा प्रयत्न केल्याचे समजते. शिवाय, एवढे होऊनही प्रकरण मिटविले जाणार, तपास करणाऱ्या पोलीस अधिकाऱ्याची बदली होणार आणि दादासाहेब 'उजळ' राहणार हेही समजते. एकदम एवढे आघात त्याला सहन होत नाहीत. तो भ्रमिष्ट बनतो. तशाच अवस्थेत दादासाहेबांकडे जातो. या अवस्थेत तो जे बोलतो ते असे '... जगण्याची जिद्द प्रबळ असावी बाळा. ती असतेच. म्हणून तर तडजोडी करायच्या. ते तसंच असतं. नसतं वगैरे वाटतं आपल्याला. पण येतात अनुभव. मग भ्रमातून मोकळं होता येतं. हे ज्ञान काही सहजी मिळत नाही. आणि पवित्र असतं ते. सत्य अपवित्र असत नाही. कोणतंही असू देत. असाधारण दुःख घेऊन जगत राहणं सोपं नाही. घाव मनात ठेवून हसत जगणं फार मुष्कील. मोठं धैर्य लागतं. मनाचाच समजा चेंदामेंदा झाला, तर मग उरतं काय? तिनं उरवलं होतं. त्याच्यासकट होती ती... मनाचा चेंदामेंदा होतच असतो. तो घेऊन जगायचं. तुमची ती गरज असते. तर मग मार्ग नको काढायला? काढतो माणूस. आणि ओरबाडून काहीघेण्याची भावना असतेच की. ती माजापोटी येते की भुकेपोटी?... शेतीची सुरुवात हाच मुळी बलात्काराचा आरंभ आहे. सुनियोजित व्यवस्था ही बलात्कारासाठीच असते. संस्कृती ही सुनियोजित बलात्काराचे स्वातंत्र्य देणारी व्यवस्था आहे.' (पृ. १६३)

निवेदकाला समजलेले हे सत्य, झालेले हे ज्ञान दुःखद आहे. आपल्या अनुभवाच्या प्रकाशात त्याला सर्व मानवी संस्कृतीच्या आजपर्यंतच्या विकासाचे भेसूर दृश्य दिसते. जीवो जीवस्य जीवनम्। हे सृष्टीचे तत्त्व आहे. पिळवणुकीवर उभा असलेला संस्कृतीचा विकास ही या तत्त्वाची सामाजिक बाजू आहे. ही त्याची दर्पोक्ती नाही किंवा बाष्कळ बडबड नाही. जीवनातील काही घटनांचे अर्थ तार्किकतेच्या चौकटीत राहून मिळत नाहीत. कारण तार्किक चौकटीत राहून आपण घटनांना जो अर्थ देत असतो त्याला तार्किकतेचीच एक मर्यादा असते. तेच कुंपण असते. त्याच्या पलीकडे असणारा अर्थ शोधायचा असेल तर तार्किकतेच्या पलीकडे जावे लागते. म्हणजे आपण जोपर्यंत सुसंगत रीतीने विचार करीत असतो, तोपर्यंत हा अधिकचा अर्थ आपल्या हाती लागत नाही. पण बौद्धिकतेच्या संधिप्रकाशात जीवनाविषयी काही वेगळे समजणे शक्य असते. निवेदकाला भ्रमिष्ट अवस्थेत जीवनाचे स्वरूप कळते. ते दुःखद असते, पण त्यात एक प्रकारचे सत्य साठलेले असते. नियतीचा अटळ फटकारा, माणसाच्या आदिम प्रेरणा आणि माणसाची जगण्याची जिद्द या तिन्हीचे एकत्रीकरण जीवनात केवढे ताण निर्माण करते आणि त्यातून केवढे थोरले दुःख जन्माला येते याचे प्रत्यंतर म्हणजे हे सत्य असते.

लेखकाने मांडलेला हा अतिभौतिक प्रश्न महत्त्वाचा आहे. मेंदू कुरतडणारा हा प्रश्न आहे. परंतु, तो तेवढ्या उत्कटपणे आणि तीव्रतेने वाचकाच्या मनाला भिडत नाही. याचे पहिले महत्त्वाचे कारण म्हणजे, या प्रश्नाची मुळे मानवी मनात, मनाच्या स्वरूपात आहेत आणि लेखकाने अनुभवाच्या मानसशास्त्रीय बाजूकडे द्यायला हवे तेवढे लक्ष दिलेले नाही. उल्हास चत्तरच्या जीवनानुभवांचे चित्रण करताना लेखक मानसशास्त्रीय पातळीवर पुरेशा खोलात जाऊन मांडणी करीत नाही. बापाने बलात्कार केल्यानंतर मानसिक दबावामुळे आणि आपण अपवित्र झालो या भावनेने उल्हासला वारंवार हात धुण्याचे किंवा अंगावर भडाभडा पाणी ओतून घेण्याचे वेड लागते अशी घटना लेखक चित्रित करतो हे खरे, पण हे ढोबळ चित्रण झाले. इथे खरे तर, मानवी मनाच्या तळाचा वेध घेण्याचे आव्हान लेखकाला होते. बलात्काराच्या घटनेनंतर उल्हास आणि तिचे वडील यांच्यात जो भावनिक ताण निर्माण झाला असेल त्याचे, पुढे कळू लागल्यानंतर, एका घरात सतत वावरत असताना ज्या प्रकारचे अवघडलेपण दोघांनाही आले असेल त्याचे, बापाच्या मनातील अपराधीपणाचे, उल्हासच्या मनातील मलीनतेच्या भावनेचे, विवाहानंतरच्या तिच्या मनःस्थितीचे आणि अखेरीस दादासाहेबांच्या आक्रमकतेला सामोरे जाताना झालेल्या प्रतिक्रियेचे (कारण या प्रतिक्रियेत उल्हासचा एकंदर सर्व जीवनानुभव साकळलेला असणार) चित्रण करण्याचे आव्हान उल्हासचा संशयास्पद मृत्यू आणि ही घटना ज्याचे परिणामस्वरूप टोक आहे असे तिचे जीवनानुभव देतात. परंतु, असे आव्हान स्वीकारण्याचा त्रास लेखक आपल्या प्रतिभेला देत नाही. सर्वसामान्य लोकांना जीवनात दिसतात किंवा कळतात त्यापेक्षा जास्त बारकावे लेखकाने टिपले आहेत, असे दिसत नाही. कादंबरीतील उल्हासच्या शेजारी राहणारी अडाणी वृद्धा तिच्या वागण्याचा जो अर्थ लावते तो खरा आहे, एवढेच अखेरीस कळते. त्यापेक्षा वेगळा काही प्रकाश लेखक त्यावर टाकीत नाही.

नेणिवेतून सामग्री मिळवून व्यामिश्र अनुभवाचे चित्रण करण्याऐवजी, नेणिवेच्या पातळीवर खोल जाण्याऐवजी, स्वच्छ जाणिवेच्या पातळीवर चित्रण करावयाचे लेखकाने ठरविलेले दिसते. त्यामुळेच त्याला निवेदकाची योजना करावी लागली. स्वतःच्या सर्वसाक्षी दृष्टिकोनातून काही सांगण्याऐवजी किंवा

घटनेत, अनुभवात गुंतलेल्या एखाद्या व्यक्तीच्या दृष्टिकोनातून चित्रण करण्याऐवजी निवेदकाच्या दृष्टिकोनातून चित्रण केले जाते. साहजिकच इथे निवेदक उपरा राहू नये अशी काळजी लेखक घेतो. उल्हासच्या जीवनाला समांतर पण तिच्यापेक्षा काही अंशी कमी तीव्र दुःखानुभवाने भरलेले निवेदकाचे जीवन कथानकात सहजरीतीने मिसळून जाते. त्यामुळे परिणाम गडद होण्यास मदत होते. सभोवतालच्या विरूप, भ्रष्ट जीवनाबद्दल खंत असलेला, असहाय्य, अगतिक निवेदक काहीतरी करू पाहतो आणि अखेरीस पराभूत होतो असे चटका लावणारे निवेदकाचे जीवनचित्र उभे राहते. निवेदकाच्या गृहचित्राकडे पाहणेही इथे योग्य ठरेल. त्याच्या घरात त्याच्या पत्नीला काडीमात्र स्थान नाही. तिला नावसुद्धा नाही. त्याच्या मुलाचे – धनंजयचे – शिक्षण बेताचे झालेले. तो 'फिटर'चे काम करतो. गावातला दादा बनायच्या बेतात असतो. बेकायदा ब्लू फिल्म क्लब चालवतो. कुणा भाजीवालीशी अनैतिक संबंध ठेवतो. मुलगी शालिनी कॉलेजमध्ये शिकत असते. ती एखंडे नावाच्या मुलाबरोबर चोरटा प्रेमसंबंध ठेवते. पुढे त्यांचे संबंध फिसकटल्यावर तो तिला अश्लील पत्रे पाठवतो!

निवेदकाचे हे गृहचित्र फक्त घटनांमधून उभे राहते. घरातील लोकांचे परस्परसंबंध, त्यांच्यातील ताण, बारकावे चित्रित होत नाहीत. या सर्वांचे संबंध एकपदरी, कथानकाच्या गरजेनुसार, गरजेपुरते चित्रित होतात. इतक्या जवळच्या नात्यातील परस्परसंबंध इतके एकेरी स्वरूपाचे चित्रित केल्यामुळे व्यामिश्र अशा जीवनानुभवाचे दर्शन घडत नाही. या घरातील माणसे परस्परांना कळतच नाहीत. ती विशिष्ट प्रकारे का वागतात (उदा. धनंजयने बाई ठेवणे किंवा शालिनीने बागेतील बोगनवेलीच्या जाळीत प्रियकराबरोबर चोरटे शरीरसुख मिळविणे इ.), त्यांच्या प्रतिक्रिया तशाच का होतात (उदा. एखंडेला बडवून काढण्यासाठी धनंजयने गुंड पाठविणे किंवा शालिनीचे आक्रमक होणे इ.) हे निवेदकाला अथवा त्यापैकी कोणालाच कळत नाही. घटनांकडे निवेदकाच्या नजरेतून पाहण्याचे तंत्र स्वीकारल्यामुळे निवेदकाला या घटना कशा दिसतात याचे चित्रण येते. त्यातील व्यक्तींच्या मनोव्यापारांचे चित्रण येत नाही. उल्हासच्या जीवनानुभवांचे चित्रण पूर्णपणे जाणिवेच्या प्रकाशात करण्याचे योजल्यामुळे तिच्या मनोव्यापाराचे थेट चित्रण होत नाही. तिचे जीवन तुकड्या तुकड्याने संबंधित माणसांनी केलेल्या त्रोटक निवेदनातून उभे राहते. कादंबरीचे आशयसूत्र किंवा कादंबरीतील केंद्रवर्ती अतिभौतिक प्रश्न जिच्या मानसिकतेशी, मनोविश्वाशी आंतरिक रीतीने संबंधित आहे तिच्या मनोविश्वाचे चित्रण करण्यात अथवा घटनेशी संबंधित असलेल्या लोकांबरोबरचे तिचे संबंध चित्रित करण्यात लेखकाची प्रतिभा रमत नाही. निवेदक, त्याचे गृहचित्र, त्याच्या कुटुंबियांचे परस्परसंबंध चित्रित करण्यातही लेखक रस घेत नाही. त्यामुळे त्या अतिभौतिक प्रश्नाचे तीव्र, प्रत्ययकारी संवेदन देण्याच्या बाबतीत कादंबरी कमी पडते.

एखादा अतिभौतिक प्रश्न कादंबरीतून मांडला जातो तेव्हा तो पात्रांच्या जीवनानुभवातून मांडला जातो आणि या जीवनानुभवांना अपरिहार्य अशी सामाजिक बाजू असते. या कादंबरीत त्याचा प्रत्यय येतो. दादासाहेब नरसाळे पाटील हा स्थानिक पातळीवरील नेता, अनेक शिक्षणसंस्थांचा संस्थापक, अध्यक्ष, प्रतिष्ठित वजनदार गृहस्थ उल्हास चत्तर या शिक्षिकेवर बलात्कार करण्याचा प्रयत्न करतो. त्या धक्क्याने तिचा मृत्यू होतो. पोलीस अधिकारी मोठ्या कौशल्याने गुन्हेगाराचा शोध लावतो. पण गुन्हेगाराला शासन होणे दूरच; त्या पोलीस अधिकाऱ्याची बदली होते. या प्रकरणात अधिक लक्ष घालणाऱ्या निवेदकावर पोलीसकेस करण्यात येते! आणि त्याला मदत करणाऱ्या कातोरेची नोकरी जाते!

राजकारणातील वाढती गुन्हेगारी, लालसेने बरबटलेले सत्ताधाऱ्यांचे चेहरे, आपले हात वरपर्यंत पोहोचले आहेत, आपले कोणीही काही विघडवू शकत नाही अशा माजात संघटनात्मक पदांचे मुखवटे धारण करून वावरणारी स्थानिक पातळीवरील नेतेमंडळी आणि त्यांना मिळणारे अभयदान ही आजची वस्तुस्थिती आहे. दादासाहेब नरसाळे पाटलांच्या व्यक्तिरेखेतून, त्यांच्या कृत्यांतून आणि त्या कृत्यांच्या परिणामातून ही वस्तुस्थिती उभी करण्याचा प्रयत्न लेखकाने केला आहे. कादंबरीत निवेदकाने दादासाहेबांचा प्रथम परिचय करून दिला आहे, तो असा – '... दादासाहेब नरसाळे पाटील हे आमच्या संस्थेचे संस्थापक अध्यक्ष. आमच्या संस्थेच्या पुष्कळ शाखा आहेत. माध्यमिक विद्यालय, आश्रमशाळा, अगदी अंगणवाड्याही आहेत. शिवाय, नवीन एक इंजिनिअरिंग कॉलेजही चार वर्षाआधी सुरू केलंय. फारच मोठा पसारा आहे. एकहाती सारे सांभाळतात. शिक्षणमहर्षीच आहेत दादासाहेब. लोकही हल्ली प्रेमाने त्यांच्या नावापाठी हे बिरुद लावतात. रोज कैक लोकांशी संबंध. दादासाहेब वृत्तीने फार सोशिक. या भागाच्या शैक्षणिक आणि सांस्कृतिक पुनरुत्थानाचं कंकण त्यांनी हाती बांधलंय' (पृ. १३). अशा या दादासाहेबांनी सहकारी क्षेत्रात कैक पदं भूषविलेली असतात. जिल्हा सहकारी बँकेचे संचालक, मग अध्यक्ष, नंतर राज्य सहकारी बँकेचे संचालक अशी पदे, तालुका काँग्रेसचे अध्यक्ष, जिल्हा काँग्रेस कमिटीचे अध्यक्ष अशी राजकीय क्षेत्रातील सत्तादर्शक पदे त्यांनी भूषविलेली असतात.

अनुक्रमणिका





दादासाहेबांच्या या व्यक्तिमत्त्वाला दुसरीही एक बाजू असते. दरेकर गुरुजींचा नापास झालेला मुलगा केवळ त्यांच्या एका शिफारसवजा चिठ्ठीने पास होतो, शाळेत मुलांना शिकविण्याऐवजी गावातील कुटाळकंपू जमवून पत्ते, जुगार खेळणाऱ्या, शाळेला दारूचा अड्डा बनविणाऱ्या शिक्षकाला शिक्षा न करता दादासाहेब अभयदान देतात. जबरीने स्त्रियांशी संग करण्याचे दादासाहेबांचे वाकब हाही यातीलच एक भाग. उल्हास यालाच बळी पडली. तिचा भोग घ्यायचा हे तर ठरलेलेच होते. '... अगदी ठरवून सारं झालं होतं, ठरवूनच दादासाहेब गेस्टहाऊसवर गेले होते... साहेब अत्यंत कुशल. अनुभव जबर. नाठाळ स्त्री नम्र, शालीन होऊन बाहेर येण्याचे सुखद अनुभवही कित्येक. अब्रूचे खोबरे झाल्याचा धीरगंभीर भावही काही वेळा असे. पण दुःख मूक आणि समजदार असे. शिवाय, बाहेरही रक्षकांची दुक्कल. अतिसावध, विश्वासू. प्रश्नच यायचा नाही. कधीही, कुठेही तक्रार झाली नाही. झाकली मूठ कधी उघडली नाही. मूक शोकविलापाची चिन्हे घेऊन परतणाऱ्या पुढे काही काळाने स्वतःहोऊन आलेल्या परत दुःखाच्या सुखद प्रत्ययासाठी असे अनुभवही कमी नव्हते. पण इथे विचित्रच घडले. अघटित झाले. आत गेलेली स्त्री आपल्या पायाने परत आलीच नाही. दादासाहेबच आले. जोरजोराने खुणा करीत बोलावू लागले तेव्हा आत जाऊन पाहतात तर हे असे झालेले आणि स्त्रीच्या तोंडात बोळा दंडाशी बांधलेले गच्च तसेच ही रीत दादासाहेबांची कधीच नव्हती हेही आश्चर्यच... (पृ. १५७)' दादासाहेबांच्या वासनेला उल्हास अशी बळी पडली. एक जीव नाहक गेला.

लोकशाहीमध्ये राजकारण हे सर्वस्पर्शी असते, मग त्याला शिक्षणक्षेत्र तरी कसे अपवाद ठरणार? शिक्षण क्षेत्रातील राजकारणाचा आणि राजकारण्यांचा वावर आणि त्यातून फोफावणाऱ्या अपप्रवृत्ती हा आजच्या सामाजिक जीवनातील चिंतेचा विषय आहे. दादासाहेब नरसाळे पाटलांच्या कृत्यांच्या चित्रणातून लेखकाने त्याविषयीचा आपला अभिप्राय व्यक्त केला आहे. तो नेमका काय आहे, याचा विचार करायला हवा.

लेखकाने चित्रित केलेल्या घटनांमधून जे व्यक्त होते, त्यातले बरेचसे आपल्या परिचयाचे आहे. अशा प्रकारच्या गोष्टी हा लोकांच्या चर्चेचा, गप्पांचा विषय असतो. वृत्तपत्रांतूनही अशा आशयाच्या घटना वाचावयास मिळतात. अनेक कथा, कादंबऱ्या, नाटके, चित्रपट यांतून अशा प्रकारच्या घटनांचे चित्रण आढळते. इथे या लेखनसामग्रीचा काही नवा अर्थ लेखक व्यक्त करतो का? त्यातून एखाद्या नव्या आकाराचे दर्शन घडते का? या प्रश्नाचे उत्तर नकारार्थी आहे. पूर्वी अनेकांनी वापरलेली लेखनसामग्री त्याच आकारप्रकारात आविष्कृत केली आहे. त्यातून काही वेगळा जीवनार्थ प्रत्ययाला येत नाही. काही अनुभव सार्वत्रिक असतात, त्यांचे स्वरूप सांकेतिक असते आणि त्यांच्याबद्दलचे दृष्टिकोनही सार्वत्रिक तसेच सांकेतिक असू शकतात. त्यांचा वापर करून लेखक एक प्रकारे वाचकाचा अनुनय करीत असतो. त्याला हवे ते देत असतो. रंगनाथ पठारे यांना या धोक्याची कल्पना आहे. 'आपले सांस्कृतिक संचित आणि आपले साहित्य' (शब्दालय, दिवाळी ९४) या आपल्या लेखात त्यांनी त्याचा निर्देश केला आहे. '... खेडे, तिथला पाटील वा सरपंच, शेतात कामे करणाऱ्या बाया, त्यांची अब्रू लुटणारे लोक वगैरे गोष्टी इतक्या फिल्मी झाल्या आहेत, की त्यातून हास्यास्पदतेखेरीज काहीच हातात येत नाही.' अशा शब्दांत पठारे व्याजवैचारिक लेखनाचा समाचार घेतात. पण नेमका हाच दोष त्यांच्या कादंबरीत राहिला आहे. या कादंबरीत चित्रित झालेली दादासाहेबांची व्यक्तिरेखा फिल्मी आहे, वापरून गुळगुळीत झालेली आहे, हे तर खरेच; पण त्याहीपेक्षा महत्त्वाचे हे आहे की त्या जीवनानुभवाच्या मांडणीत एकारलेपणाचा दोष आहे. समाजाच्या या विरूपतेचा आतून शोध घेऊन त्याचे कारण, मूळ शोधण्याचा प्रयत्न लेखक करीत नाही. ढोबळ घटना तेवढ्याच ढोबळपणे चित्रित करतो. असे काय दादासाहेबांनी केले होते किंवा असे कोणते वैशिष्ट्य त्यांच्याकडे होते, की ज्यामुळे त्यांचे दुर्वर्तन खपवून घेऊनही त्यांचे सत्तास्थान, पुढारीपण कायम राहिले होते, या प्रश्नाचे उत्तर कादंबरीत मिळत नाही. नरसाळे पाटलांच्या सर्व कृत्यांना एक प्रकारची समाजमान्यता आहे, याचे कारण कोणते? याकडे लेखक अंगुलिनिर्देश करीत नाही. कादंबरी साचेबंद होण्याचा धोका माहीत असूनही, जाणीवपूर्वक स्वीकारलेल्या या धोक्यावर मात करण्यात लेखकाला यश आलेले नाही.

श्रीमती गोपाळे यांच्या रूपाने लेखकाने सामाजिक/राजकीय जीवनात वावरणाऱ्या मतलबी, स्वार्थी आणि मूल्यांची अवहेलना करणाऱ्या, स्वार्थासाठी मूल्यांना पायदळी चुरडणाऱ्या लबाड व्यक्तीचा नमुना चित्रित केला आहे. श्रीमती गोपाळे यांचे आत्मकेंद्रित वागणे, नवऱ्याच्या व्यवसायवृद्धीसाठी सामाजिक कार्याचे सोंग रचणे, सत्ता मिळताच टोपी फिरविणे, एवढेच नव्हे तर ज्या निवेदकाबद्दल 'फादर्ली' काहीतरी वाटते त्याच्यावर विनयभंग केल्याचा खोटा आळ घेणे – अशा घटनांमधून उभी राहिलेली श्रीमती गोपाळे यांची व्यक्तिरेखा हा एक ठरीव ठशाचा नमुना आहे. त्यातही नवेपणा नाही. सर्व जीवनव्यवहाराला व्यापून उरलेला भ्रष्टाचार, राजकारणी लोकांचा अनाचार आणि

अनुक्रमणिका

त्यामुळे सर्वसामान्य माणसाची होणारी कोंडी किंवा फरफट हा सध्याचा जिव्हाळ्याचा विषय आहे. त्यामुळे अशा चित्रणाबद्दल बऱ्याच वाचकांची ठराविक साच्याची अनुकूल अशी प्रतिक्रिया होते.

'उल्हासचा मृत्यू' या घटनेची सामाजिक बाजू एका सलग कथानकातून सांगितली जाते. रंगनाथ पठारे यांच्या कादंबऱ्यांना कथानक असते आणि ते चटकदार होईल अशी काळजी ते घेतात, हे त्यांच्या अन्य कादंबऱ्या वाचून सहज ध्यानात येते. 'दुःखाचे श्वापद' लाही एक कथानक आहे. या कथानकात उल्हासचा मृत्यू ही एक सामाजिक घटना आहे. या घटनेभोवती एक रहस्य आहे. हा मृत्यू संशयास्पद आहे. त्याचे रहस्य उकलण्याचे पोलीस अधिकाऱ्याचे प्रयत्न, त्यात येणारे अडथळे, अखेरीस गुन्हेगाराचा लागलेला तपास अशा मार्गाने हे कथानक उलगडत जाते आणि अखेरीस गुन्हेगाराला प्रतिष्ठा आणि निरपराध्याला दंड असा चटका लावणारा कथानकाचा शेवट होतो. कथानकाच्या अंतावरून हे सामाजिक विडंबन असावे असा भास होतो, पण अधिक विचार करता त्यातील पोकळपणा लक्षात येतो. दादासाहेब अथवा श्रीमती गोपाळे या व्यक्तिरेखा किती सांकेतिक आहेत ते आपण वर पाहिलेच आहे. शिक्षणक्षेत्रातील वातावरणाचे आतून समजून घेऊन केलेले चित्रण या कादंबरीत आढळत नाही. शिक्षणक्षेत्रातील वाढत्या अपप्रवृत्ती, तिथले जातीयतेने भरलेले विषारी वातावरण, राजकारणी माणसांचा या क्षेत्रातील हस्तक्षेप, लहान-सहान स्वार्थासाठीही मूल्यांची केली जाणारी हेळसांड, मूल्यांबद्दलची उदासीनता, पडझड आणि त्यामुळे आलेली निष्क्रीयता यांच्या प्रत्ययकारी चित्रणाचे नमुने भालचंद्र नेमाड्यांच्या कादंबऱ्यांच्या रूपाने मराठीत उपलब्ध आहेत. त्यांच्या तुलनेत 'दुःखाचे श्वापद'मधील चित्रण हे कथानकाला उपयुक्त होईल तेवढाच वास्तवाचा तुकडा निवडून त्याचे कथानकाच्या गरजेपुरते केलेले चित्रण ठरते. मोकळ्या वातावरणामुळे शरीरसुखाची चट लागलेली मुले-मुली, गुणपत्रिकांमधील गुणांचा फेरफार, राजकीय पुढाऱ्यांच्या शिक्षण-संस्था आणि त्यांच्या इशाऱ्याने तेथे घडणाऱ्या घटना अशा काही घटना कादंबरीत आहेत. परंतु त्या निव्वळ ढोबळ घटना म्हणून येतात. त्यामुळे मनावर खोल ठसा उमटवून विचारांना चालना देण्याचे सामर्थ्य त्यात राहत नाही.

या कादंबरीत योजिलेली भाषा हा घटकही विचारात घ्यायला हवा. इथे, एकाच कलाकृतीमध्ये वेगवेगळ्या कालखंडांतील भाषिक लकबींचा वापर केलेला दिसून येतो. मात्र त्याचे प्रयोजन काय, हे समजत नाही. उदाहरणार्थ, काही ठिकाणी निवेदकाच्या तोंडी एकोणिसाव्या शतकातील भाषा येते, काही ठिकाणी उच्चभ्रू समजल्या जाणाऱ्या आधुनिक काळातील व्यक्तीची भाषा येते तर काही ठिकाणी इंग्रजी वळणाची भाषा येते.

विशिष्ट प्रयोजन असेल तर भाषेतील बदलही सर्जक, परिणामकारक ठरतो. परंतु, निव्वळ बदल म्हणून किंवा प्रयोग म्हणून केलेले भाषेतील बदल परिणामाच्या दृष्टीने निरूपयोगी ठरतात.

भावनांची, विचारांची वेगाने चाललेली घुसळण किंवा कृतीतील गतिमानता दाखविण्यासाठी विरामचिह्नविरहित लेखन करण्याची क्लृप्ती पठारेंनी यापूर्वीच्या कथा-कादंबऱ्यांत वापरलेली दिसते. या कादंबरीतही तिचा वापर केला आहे. काही ठिकाणी ही क्लृप्ती परिणामकारक ठरली आहे (उदा. निवेदकाचे अखेरचे निवेदन) पण काही ठिकाणी 'विरामचिह्ने न वापरणे आणि भाषेच्या संरचनेचे नियम धुडकावणे' या रीतीचा विपरीत परिणाम झालेला दिसतो. उदाहरणदाखल एक नमुना पाहू. –

'... या सगळ्या कोलाहलात शांतपणे गुरुशर्ट, गुंड्यांभोवती झोकदार नक्षी असलेला आणि मूलतः पांढरे असलेले तरीही कलप लावून रंगविलेले केस त्यांच्या कोंबड्यासह लेखकमहाशयांस ऐटीत झोकात बसलेले मी पाहिले आणि श्रीमती गोपाळे प्रचंड कार्यभार सारखी धावपळ करीत होत्या तरीही वेळात वेळ काढून त्यांनी एकदोनदा लेखकमहाशयास जवळ जाऊन माहिती देणे, विचारपूस असे आवर्जून केले तेव्हा मी मागे कोपऱ्यातून सारे बघत होतो तर तिथे शेजारी एकजण बसले होते ते म्हणाले की, च्यायला! काही म्हणा पण बाई मातर चलाक आंऽऽ!' (पृ. ३४) अशा नमुन्याची अनेक वाक्ये सापडतात. या रचनेचे प्रयोजन काय?

कधी कधी साचेबंद मूल्यात्मक प्रतिक्रिया व्यक्त करणारे भाष्य येते. उदा... 'या मुलांना कशाचंच काही वाटेनासं झालंय? सारंच तडकलंय कशामुळं? जागोजाग व्हिडिओ हॉल झालेत. त्यातले निळे चित्रपट कोवळ्या वयात पाहून ही मुलं अशी झालीयत का? सगळ्या मूल्यांवरचा, सगळ्या भलेपणावरचा त्यांचा विश्वास उडून गेलाय. तसं असेल समजा तर त्यात या पोरांची काय चूक? त्यांना त्या तसल्या गलिच्छ, खोट्या गोष्टी बघायची संधी देऊन किंबहुना जे चाललंय त्याच्याकडं सोयिस्कर दुर्लक्ष करून आपल्यासारख्या लोकांनीच या मुलांना या अवस्थेला आणलंय का? तिथं तर कैक प्रौढ माणसं, प्रतिष्ठित डॉक्टर, वकील वगैरे मंडळी ते पाहायची म्हणे. हल्ली पैसा असणारे लोक घरीच सारे मागवून पाहतात. कोण कोणाला अडवणार? काय होणार आहे या समाजाचं?... नेहमीसारखे मनात वांझोटे प्रश्न निर्माण होत होते.' (पृ. १०,११) – अशा साचेबंद प्रतिक्रियेला सार्वत्रिक

मान्यता मिळत असते. परंतु कादंबरीत जेव्हा अशी प्रतिक्रिया व्यक्त होते तेव्हा अपेक्षा अशी असते की, प्रतिक्रिया व्यक्त करणाऱ्याने काही कृती करावी. पण प्रत्यक्षात इथे काय होते? तर आपली मुलगी शालिनी बोगनवेलीच्या झुडुपात तुकाराम एखंडेबरोबर चोरून प्रेमचेष्टा, शरीरचाळे करते; आपला मुलगा धनू काही गुंड मुलांना पाठवून एखंडेला चोप देतो, तो त्या गुंड मुलांचा दादा असतो (आणि पुढे, तो निळे चित्रपट दाखविले जाणारे व्हिडिओ पार्लर चालवितो इ.) अशी माहिती मिळते तेव्हा निवेदक करतो काय तर, 'कोणतीही माहिती, समजा कृतीची मागणी करत असेल तर ती केली पाहिजे' (पृ. ५९) अशी पराक्रमी भाषा बोलून श्रीमती गोपाळे यांच्या घरी जातो आणि उल्हासच्या पोस्टमार्टेमबद्दलची कातोरेने दिलेली सगळी माहिती त्यांना सांगतो! (पृ. ५९) – स्वतःबद्दलच्या नैतिक निषेधातून एखादी कृती होण्याऐवजी फक्त भाषण केले गेले, वक्तव्य केले गेले तर तो निषेध खऱ्या अर्थाने उभा राहू शकत नाही. भाषेचे भोवरे तयार होतात पण त्यात आशयसंपन्नता येत नाही.

कादंबरीतील व्यक्तीचे वर्णन आणि तिची भाषा यांच्यात एकमेळ असणे आवश्यक असते. या कादंबरीत निवेदक श्रीमती गोपाळेंबद्दल अतिशय उपहासाने बोलतो. पण त्यांच्याशी त्याचे वर्तन मात्र मैत्रीचे, जिव्हाळ्याचे वाटते. ही विसंगती निर्माण का झाली असावी याचे कारण शोधू गेले तर असे दिसते की, एका बाजूला लेखकाला विशिष्ट प्रकारच्या सामाजिक कार्य करणाऱ्या उच्च मध्यमवर्गीय स्त्रियांच्या वर्तनाचे विडंबन करावयाचे आहे, आणि दुसऱ्या बाजूला कथानकाची गरज म्हणून (श्रीमती गोपाळे यांच्या स्वार्थप्रेरित वर्तनाने निवेदकाला जबर धक्का बसतो असे दाखवावयाचे असल्याने) त्या दोघांचे बराच काळपर्यंत सलोख्याचे संबंध दाखवावयाचे आहेत – असा दुहेरी हेतू बाळगल्यामुळे भाषा आणि व्यक्तीचे वर्तन यात विसंगती निर्माण झाली आहे.

सामाजिक, मनोवैज्ञानिक, अतिभौतिक असे तीनपदरी जीवनानुभवाचे कथन, त्यांचे चित्रण आणि कादंबरीतील भाषा यांचा येथवर केलेला विचार आपल्याला अशा निष्कर्षाप्रत आणून सोडतो की, मृत्यूचे गूढ उकलताना जाणवलेली जीवनाची रहस्यमयता, ही रहस्यमयता गडद करणाऱ्या नियतीचे जीवनातील स्थान, तिची अटळता आणि त्यामुळे निर्माण होणारे दुःख, या दुःखाशी झगडण्याची प्रेरणा आणि बळ देणारी जीवनेच्छा आणि या दोहोंमुळे सर्वसामान्य माणसांच्या जीवनात निर्माण होणारे ताण चित्रित करण्याचा प्रयत्न या कादंबरीत दिसतो. मात्र, कच्चे दुवे आणि भाषेची अप्रयोजकता यामुळे हा प्रयत्न फारसा फलद्रूप होत नाही. नियतीच्या फटकाऱ्यामुळे मानवी जीवनात निर्माण होणारे दुःख हा कादंबरीतील गाभ्याचा प्रश्न असला, तरी सुरस कथानक देण्याच्या आग्रहामुळे, प्रेरणेमुळे अनुभवाच्या सामाजिक, मनोवैज्ञानिक बाजूकडे आवश्यक तेवढे लक्ष पुरविले गेलेले नाही. तात्त्विक दृष्ट्या गंभीर रीतीने अनुभवाकडे पाहिलेले असूनही कादंबरी तेवढ्या तोडीचा गंभीर परिणाम साधू शकत नाही याचे महत्त्वाचे कारण म्हणजे अनुभवाची सामाजिक आणि मनोवैज्ञानिक बाजू समर्थपणे चित्रित झालेली नाही. हे अतिभौतिक प्रश्न ज्यांच्या जीवनाच्या संदर्भात निर्माण होतात त्यांच्या जीवनानुभवांची मुळे त्या त्या समाजजीवनात घट्ट रोवली गेलेली असली पाहिजेत. त्यांच्या मनातील भाव-भावनांचे आविष्कार आणि त्यांच्यातील परस्पर नातेसंबंध यथायोग्य रीतीने चित्रित झालेले असले पाहिजेत; तरच ही मांडणी जिवंत आणि परिणामकारक ठरत असते. 'दुःखाचे श्वापद'चा या बाबतीतील अनुभव निराश करणारा आहे.

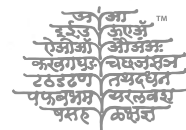
रोहिणी तुकदेव

पोरके दिवस – अरुण खोरे; श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे, १९९४; किंमत रु. १२५/-

---

लोकसत्ता दैनिकाच्या पुणे आवृत्तीचे मुख्य वार्ताहर असलेल्या अरुण खोरे यांची ही आत्मकथा आहे. वार्ता देण्यात कसलेल्या एका व्यक्तीने स्वतःलाच विषय बनवून एक प्रदीर्घ वार्तापत्र तयार करावे असे हे साधे सरळ कथन आहे.

*पोरके दिवस*मधला पोरकेपणा तो कोणता? लहानपणी आईचा मृत्यू काहीसा अकल्पितपणे झाल्यावर, वायकोच्या पश्चात घर चालविणे वडिलांना जमले नाही. मुलांची नीट व्यवस्था नातेवाईकांकडेही लावता आली नाही. शेवटी वडिलांनी दोन्ही मुलांना, थोडे मागेपुढे, पुण्याच्या रिमांड होममध्ये भरती केले. पुढची काही वर्षे तेथे राहून अरुण खोरे यांनी शिक्षण घेतले. या दिवसांमध्ये त्यांनी पोरकेपण अनुभवले. त्या दिवसांची ही अंशतः कथा आहे.





रिमांड होममधले वातावरण, तिथले जीवन यांचे तपशीलवार वर्णन खोरे यांनी केले आहे. सुखवस्तू मध्यमवर्गीय मराठी वाचकाला अपरिचित असे हे जग असल्याने तो या पुस्तकाचा अपूर्वाईचा भाग आहे, हे जाणून खोरे यांनी बऱ्याच विस्ताराने कथन केले आहे. या कथनात मुख्य, मध्यवर्ती पात्र म्हणून अर्थात खोरेच आहेत.

पण खऱ्या अर्थाने खोरे यांच्या आयुष्यात पोरकेपण आले असे त्यांचे आत्मकथन वाचून वाटत नाही. याचे मुख्य कारण, त्यांना वडिलांची माया अतूटपणे मिळत राहिली. आपण मुलांचा सांभाळ करू शकत नाही याची खंत पीएमटीमध्ये चालकाची नोकरी करणाऱ्या वडिलांना असल्यामुळे, आपल्या परीने त्यांनी मुलांवर मायेची पाखर घातली.

रिमांड होमचे जे चित्र खोरे यांनी उभे केले आहे ते प्रांजळ आहे. व्यवस्था पाहणाऱ्या, सांभाळ करणाऱ्या, शिकवणाऱ्या व्यक्तींमध्ये विकृतमनस्क अशी अनेक होती, व त्यांचा कमी-अधिक छळ खोरे यांना सोसावा लागला. खोरे यांच्या सरळमार्गी स्वभावामुळे, अंगच्या गुणांमुळे, अभ्यासातील हुशारीमुळे त्यांच्या वाट्याला छळ तुलनेने कमी आला. रिमांडमधली मुले म्हणून हिडिसफिडिस न करणारी, त्यांना मन लावून शिकवणारी, त्यांचा प्रेमाने सांभाळ करणारी शिक्षक, व्यवस्थापक मंडळीही खोरे यांना या काळात पुष्कळ भेटली. त्या सर्वांबद्दल त्यांनी कृतज्ञभावाने लिहिले आहे. एका बाजूला वडिलांची माया आणि दुसरीकडे या मंडळींनी केलेले पालकत्व यामुळे खऱ्या अर्थाने 'भर दुपारी निष्पर्ण वृक्षाखाली' म्हणावे असे पोरकेपण त्यांच्या वाट्याला आले नाही.

रिमांड होममध्ये मुलांना ठेवणाऱ्या अनेक पालकांच्या मनात खोल व तीव्र बोच असते. परिस्थितीने त्यांचा नाइलाज केलेला असतो. हे पालक मुलांना माया देण्याची आपल्या परीने पराकाष्ठा करीत असतात. मुलांना चांगले वळण लागावे यासाठी धडपडत असतात. ही तशी स्वाभाविक गोष्ट असली तरी, तिचे खोरे यांनी केलेले यथार्थ चित्रण माणसाच्या चांगुलपणावरचा विश्वास वाढवते. रिमांड होमधील जीवनाचे भडक, टोकाचे चित्रण करण्याचा मोह खोरे यांना झाला नाही हा त्यांचा स्वभावविशेष मौलिक आहे. हीच गोष्ट व्यवस्थापक, शिक्षक इत्यादींविषयीच्या त्यांच्या लेखनाची आहे. त्यांचे चित्रण वस्तुनिष्ठ आहे, पण सहृदय आहे. आपले यश उठून दिसावे म्हणून त्यांनी पार्श्वभूमी गडद काळ्या रंगात उभी केलेली नाही.

रिमांड होममध्ये भरती केलेली कमीजास्त पोरकी मुले अल्पावधीत स्वतःचे एक जग निर्माण करतात. मैत्रीचे संबंध जोडतात. परस्परांना आधार देतात. स्वतःचे जीवन, कळत म्हणण्यापेक्षा, नकळत सावरतात. विकृतमनस्क मुलांचा जाच तसेच त्यांचा प्रभाव ही सगळ्यात विध्वंसक गोष्ट असते. मुले बिघडण्याची, कायमची उद्ध्वस्त होण्याची, भरकटण्याची मोठी शक्यता असते. खोरे यांच्यासारखी मुले स्वतःचा बचाव करतात, करू शकतात याचे मोठे श्रेय ही मुले परस्परांना जो आधार देतात, बळ देतात त्याला आहे. खोरे यांनी आपल्या अनेक मित्रांविषयी आवर्जून लिहिले आहे. यामधून ही गोष्ट चांगल्या प्रकारे ठसते.

रिमांड होममध्येच नाही, बाहेरच्या समाजातही मोडलेल्या, खचलेल्या, पिचलेल्या घरांमधील मुलांच्या आयुष्याची वाताहत व्हायची नसेल तर, त्या मुलांच्या मनात आकांक्षा उत्पन्न व्हावी लागते, व स्वप्नाचा स्पर्श मनाला व्हावा लागतो. आकांक्षा मनात जिद्द उत्पन्न करते, परिश्रमाला प्रेरणा देते, तर स्वप्न मनाला उभारी देते. स्वप्नांच्या नादात वास्तवाचा विसर पडला नाही पाहिजे, हे आहेच. रिमांड होममध्ये येऊन पडण्याआधीच खोरे यांच्या व्यक्तिमत्त्वाला एक भक्कम अधिष्ठान आई-वडिलांकडून लाभले होते. या सगळ्यांमुळे व अनेकांचा मदतीचा, प्रोत्साहनाचा, कौतुकाचा, समंजस क्षमाशीलतेचाही हातभार लाभल्यामुळे, रिमांड होमचे आडवळण आयुष्यात घ्यावे लागूनही, खोरे व्यवस्थित, सुशिक्षित, मध्यमवर्गीय जगात यशस्वीपणे दाखल झाले.

रिमांड होम, अनाथाश्रम वा तत्सम संस्था कितीही चांगल्या चालवल्या तरी, मुलांना बंदिवासात असल्याची बोच तीव्र राहते, व स्वतंत्र होण्याची आस उत्पन्न होते. खोऱ्यांच्या या आयुष्यातील किवळ्याच्या ग्रामीण संस्थेतील काळ हा वाळवंटातल्या हिरवळीच्या बेटासारखा होता. त्यांच्या जीवनाची यशोगाथा होण्यात या संस्थेतल्या वास्तव्याला काही श्रेय आहे. त्यांनीच ते स्पष्ट केले आहे. पण इथूनही ते पळून गेले. मनुष्याचीच केवळ नव्हे, तर बहुधा प्रत्येक सजीवाची स्वभावतः ओढ स्वतंत्रतेकडे असते याचा काही प्रमाणात या ठिकाणी प्रत्यय येतो.

अरुण खोरे यांनी समाजाला उद्बोधन करावे या हेतूने आत्मकथन लिहिले असल्याचे त्यांच्या प्रास्ताविकावरून स्पष्ट होते : प्रास्ताविकामधील समाजशास्त्रीय विवेचन, बालकल्याण या विषयातल्या शासकीय धोरणांसंबंधीची टीकाटिप्पणी यांचा स्पर्श वा त्यांचा 'हस्तक्षेप' त्यांच्या आत्मकथनात झाला नाही ही सुदैवाची गोष्ट आहे. त्यामुळे आत्मकथनाचे मोल जास्त वाढले आहे!

वसंत पळशीकर

हे मासिक श्री.ग. दीक्षित यांनी मुद्रा, ३८३ नारायण पेठ, पुणे ४११ ०३० येथे छापून मे.पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.